VISIONS ET ASCENSIONS

DEUX PÉRICOPES CORANIQUES À LA LUMIÈRE D'UN APOCRYPHE CHRÉTIEN[1]

PAR

PAUL NEUENKIRCHEN

(EPHE / Laboratoire d'étude sur les monothéismes)

Introduction

En 1925 déjà, lorsque Tor Andrae publia le dernier de ses trois articles intitulés « Der Ursprung des Islams und das Christentum »[2], il concluait son étude en faisant référence à Cor 53, 4-10 qui, disait-il, est « jusqu'à présent aussi énigmatique pour les savants occidentaux que pour les exégètes musulmans »[3].

La péricope du Coran à laquelle Andrae faisait allusion est en réalité une partie d'un plus large récit coranique qui s'étend de Cor 53, 2 à Cor 53, 18. La cinquante-troisième sourate du Coran, intitulée al-Najm (l'Étoile), s'ouvre par une formule de serment, un procédé commun dans ce texte saint[4], avant de présenter une narration en dix-sept versets relatant

[1] Nous tenons à remercier Mohammad Ali Amir-Moezzi, Guillaume Dye et Manfred Kropp d'avoir pris le temps de relire attentivement le présent article ainsi que d'y avoir apporté leurs précieuses remarques et suggestions qui ont contribué à améliorer notre travail. Nous voudrions aussi remercier Damien Labadie pour ses transcriptions geʿez de l'*Ascension d'Isaïe*. Il va sans dire que les éventuelles erreurs qui pourraient subsister dans notre article ainsi que les opinions qui y sont exprimées sont de notre seul fait.

[2] Ces articles seront ensuite réunis en un seul ouvrage portant le même titre en 1926, qui sera traduit de l'allemand en français par Jules Roche et publié sous le titre *Les origines de l'islam et le christianisme* en 1955 aux éditions Adrien Maisonneuve.

[3] Andrae, Tor, *Les origines de l'islam et le christianisme* (trad. Roche, Jules. Adrien Maisonneuve, Paris, 1955, réimpr. Jean Maisonneuve, Paris, 2005), 209.

[4] À ce sujet on lira surtout les nombreuses études d'Angelika Neuwirth et notamment « Der Horizont der Offenbarung : Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmakkanischen Zeit », *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi* (éd. Tworuschka, U. Böhlau, Köln, 1991) ainsi que « Images and

Journal Asiatique 302.2 (2014): 303-347
doi: 10.2143/JA.302.2.3055584

une vision. Une deuxième péricope narrant une vision similairement ambigüe se trouve en Cor 81, 19-25[5].

Quasiment un siècle après les déclarations de Tor Andrae, force est de constater que ces deux péricopes coraniques demeurent mystérieuses, ainsi que le confirment notamment Jacqueline Chabbi : « Le Coran compte deux récits de vision, tous deux brefs et énigmatiques (Cor. LXXXI, 15-25 ; LIII, 1-15) »[6] et Mohammad Ali Amir-Moezzi qui parle du « caractère énigmatique, pour ne pas dire obscur, de ces passages [*i.e.* Cor 53, 1-18 et Cor 81, 19-25] »[7].

Nous proposerons dans cet article de nous pencher sur ces deux passages coraniques qui ont joué un rôle fondamental dans le développement postérieur de la pensée musulmane – puisqu'ils sont à l'origine des très nombreux récits d'ascension (*miʿrāj*) du prophète Muḥammad[8] – en essayant de comprendre où réside leur caractère « énigmatique », pour ensuite nous intéresser à un écrit apocryphe chrétien qui pourrait avoir été la source de ces péricopes coraniques, et qui semble ainsi pouvoir apporter de nombreuses réponses aux ambiguïtés de celles-ci.

metaphors in the introductory sections of the Makkan *sūras* », *Approaches to the Qur'ān* (éd. Hawting, G.R. et Shareef, Abdul-Kader A. Routledge, Londres et New-York, 1993), 3-36 et particulièrement 17-29.

[5] Chabbi, Jacqueline, *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet* (Éditions Noêsis, 1997, réimpr. CNRS Éditions, Paris, 2010), 217 : « … ces deux passages […] doivent indéniablement être rapprochés – ce que la tradition exégétique ne fait évidemment pas ».

[6] Chabbi, Jacqueline, *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie* (Fayard, Paris, 2008), 73.

[7] Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « L'ascension céleste du prophète Muḥammad : Note bibliographique », *Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu* (dir. Amir-Moezzi, Mohammad Ali *et al.* Brepols, Turnhout, 2009), 47.

[8] Pour ceux-ci voir en particulier Amir-Moezzi, « L'ascension céleste », *op.cit.*, 51-9. Cf. aussi les articles suivants : Schrieke, B. et Horowitz, J., « Miʿrādj – I. Dans l'exégèse islamique et la tradition mystique du monde arabe », *E.I.*[2] (Brill, Leiden, 1993), VII, 99 : « Miʿrādj désigne à l'origine une échelle, puis une « montée » et particulièrement l'ascension du Prophète. Le Ḳurʾān (LXXXI, 19-25 et LIII, 1-12) décrit une vision dans laquelle un messager divin apparaît à Muḥammad». Rippin, Andrew, « Sidrat al-Muntahā », *E.I.*[2] (Brill, Leiden, 1998), IX, 572 : « L'exégèse complète de ce passage [*i.e.* Cor 53, 14] existe dans un important récit du *ḥadīth* qui parle longuement du *miʿrādj*. Lorsque Muḥammad, accompagné de Djibrīl, eut rencontré Ibrāhīm dans le septième ciel, il s'avança jusqu'au *sidrat al-muntahā* (également *al-sidra l-muntahā* dans le *ḥadīth*) au-delà duquel nul ne peut passer, et il eut en cet endroit la vision de Dieu ». Sells, Michael, « Ascension », *E.Q.* (Brill, Leiden, 2001), I, 177 : « The opening verses of sūra 53, especially Q 53:12-8, serve as a constant subtext for the ascension stories ».

Avant de passer à leur étude, nous proposons notre traduction d'abord de Cor 81, 19-25 et ensuite de Cor 53, 2-18 en suivant l'ordre de révélation de ces passages selon la tradition musulmane[9].

Première péricope de la vision :

C'est la parole d'un messager noble,
Doué de puissance, établi auprès du Possesseur du Trône ;
Obéi [et] fidèle là-bas.
Votre compagnon n'est pas possédé :
Il l'a vu à l'horizon clair.
Il n'est pas avare [des visions] du [monde] caché[10]
Et ce n'est pas la parole d'un diable maudit[11].

[9] La tradition musulmane reconnaît à l'unanimité que ces deux péricopes sont mecquoises. Elles appartiendraient donc à la période la plus ancienne de la révélation coranique. Cf. notamment al-Zarkašī, Badr al-Dīn Muḥammad b. ʿAbd Allāh (m. 794/1382), *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* (Beyrouth, Dār al-ǧīl, 1988), I, 193 au chapitre *ḏikr mā nuzila min al-Qurʾān bi-Makka ṯumma tartībihi*. Cet auteur écrit que Cor 81 fut la sixième sourate révélée à Muḥammad à La Mecque, tandis que Cor 53 fut la vingt-deuxième. Nous indiquons cet ordre bien qu'il nous paraisse tout à fait aléatoire.

[10] Le terme arabe *ḍanīn* est très fréquemment rapporté comme ayant reçu la lecture variante *ẓanīn*. Ibn al-Sikkīt, dans son *Kitāb al-alfāẓ* (Maktabat Lubnān nāširūn, Beyrouth, 1998), I, 49 donne pour équivalent de *rajul šaḥīḥ* (un homme avare) *rajul ḍanīn*. Quant à l'ouvrage lexicographique attribué à al-Ḫalīl b. Aḥmad (m. 170/786), le *Kitāb al-ʿayn* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2003), III, 28, il commente ce verset en donnant à *bi-ḍanīn* le synonyme *bi-katūm* (qui cache). L'auteur de cet ouvrage note en outre que l'on attribue à ʿĀʾiša, la femme du Prophète, la lecture (*qirāʾa*) suivante : *bi-ẓanīn*, qu'il glose par *bi-muttaham* (suspect). Cette question de la lecture variante du *ḍāʾ* par un *ẓāʾ* se retrouve dans les ouvrages consacrés aux « sept lectures ». Cf. notamment Ibn Ḫālawayh, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥusayn b. Aḥmad, *al-Ḥujja fī l-qirāʾāt al-sabʿ* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2007), 239, qui, sans donner de citation, glose *bi-ḍanīn* par *mā huwa bi-baḫīl* (il n'est pas avare) et *bi-ẓanīn* par *bi-muttaham* ; al-Dānī, Abū ʿAmr ʿUṯmān b. Saʿīd b. ʿUṯmān b. ʿAmr, *Jāmiʿ al-bayān fī l-qirāʾāt al-sabʿ*, (Dār al-ḥadīṯ, Le Caire, 2006), III, 273, quant à lui attribue la variante aux trois lecteurs suivants : Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr et al-Kisāʾī ; et Ibn Ḫālawayh al-Iṣbahānī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Aḥmad b. Naṣr, *Iʿrāb al-qirāʾāt al-sabʿ wa-ʿilaluhā* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2006), 494, reprend ses deux prédécesseurs en citant d'une part la glose *bi-baḫīl/bi-muttaham* et d'autre part l'attribution de la lecture variante aux trois lecteurs. On consultera aussi Jeffery, Arthur, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān* (E.J. Brill, Leiden, 1937), 108 et *passim*. ; ainsi que Kohlberg, Etan et Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Revelation and Faslification. The* Kitāb al-qirāʾāt *of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (Brill, Leiden, 2009), 173 (texte arabe) et 259-60 pour les nombreuses références aux exégèses et traditions. À noter que selon Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic* (Brill, Leiden, 2002), 265-6, le terme *ḍanīn* n'a pas d'équivalent dans les autres langues sémitiques.

[11] Nous donnons ici le texte arabe de l'édition cairote de la vulgate du Coran translittéré : *innahu la-qawl rasūl karīm / ḏī quwwa ʿind ḏī l-ʿarš makīn / muṭāʿ ṯamma amīn / wa-mā*

Deuxième péricope de la vision[12] :

Votre compagnon ne s'est pas égaré et il ne fut pas induit en erreur ;
Il ne parle pas sous [l'effet] de la passion :
Ce n'est là qu'une révélation révélée
Que lui a enseigné un très puissant,
Doué de pouvoir[13]. Il se mit alors debout
Tandis qu'il était à l'horizon le plus haut,
Puis il s'approcha [et demeura] suspendu[14].
Il était alors à une distance de deux arcs ou plus proche encore[15]

ṣāḥibukum bi-majnūn / wa-laqad raʾāhu bi-l-ufuq al-mubīn / wa-mā huwa ʿalā l-ġayb bi-ḍanīn / wa-mā huwa bi-qawl šayṭān rajīm.

[12] Christoph Luxenberg propose une nouvelle traduction de cette péricope selon sa méthode de lecture du *rasm* arabe par le filtre du syriaque dans *New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in its historical context 2* (éd. Reynolds, Gabriel Said. Routledge, Londres et New-York, 2011), 296-7. Nous reviendrons sur sa proposition de traduction dans la partie « Une relecture des péricopes de la vision » de cette étude.

[13] Le sens de *ḏū mirra* demeure quelque peu incertain (cf. *infra* la relecture qu'en propose Christoph Luxenberg). Un des plus anciens ouvrages lexicographiques arabes qui nous soit parvenu, le *Kitāb al-alfāẓ* d'Ibn al-Sikkīt (m. 244/858) donne pour définition de l'expression *ḏū mirra* : « doué d'intelligence » (*ḏū ʿaql*), avant d'ajouter que l'origine (*aṣl*) de *mirra* provient du « renforcement du fil » (*iḥkām al-fatl*), et que de là, on dit d'une corde qu'elle est *mumarr* lorsque ses « fils sont solides » (*šadīd al-fatl*), *op.cit.*, 132. Quant au *Kitāb al-ʿayn*, il donne la définition suivante de *mirra* : « la puissance du fil » (*šiddat al-fatl*), *op.cit.*, IV, 133. Ainsi nous retrouverions cette notion de fermeté, de solidité et de puissance dans l'expression coranique.

[14] Au lieu de la lecture canonique *ṯumma danā fa-tadallā*, le codex attribué au compagnon Ubayy b. Kaʿb aurait eu la variante *ṯumma danā fa-tadānā*, soit « Puis il s'approcha et vint plus près » qui pourrait mieux convenir au contexte. Cf. Jeffery, *Materials op.cit.*, 167. Cette même lecture est attribuée à Abū l-Mutawakkil et Abū ʿImrān. En outre, cette *qirāʾa* est transmise par le cinquième imam chiite Abū Jaʿfar (m. 115/732). Cf. Kohlberg et Amir-Moezzi, *Revelation*, *op.cit.*, 147 (texte arabe) et 234 pour les références.

[15] Dans la lecture attribuée à al-Rabīʿ b. Ḫuṯaym : *fa-kāna qād qawsayn aw adnā*, au lieu du canonique *fa-kāna qāb qawsayn aw adnā*, ce qui ne change rien au sens du verset (*qād* étant un synonyme de *qāb*). Jeffery, *ibid.*, 305. Cette lecture variante est aussi attribuée à Zayd b. ʿAlī. Il convient toutefois de noter que le terme arabe *qāb* pourrait poser un problème dans la mesure où, comme nous l'a fait remarquer M. Kropp, *qāb* – de même que *qād* – n'apparaissent pas dans la poésie antéislamique (en considérant que celle-ci soit « authentique »). De plus, aucune racine sémitique « sœur » de l'arabe ne trouve d'équivalent dans cette racine trilitère *q w b* d'où le substantif dériverait. En revanche il pourrait en trouver dans la racine *q b b* en « North-West Semitic » (cf. Zammit, *Lexical Study*, *op.cit.*, respectivement 347 et 609). En effet, en hébreu le terme *qab* et en araméen *qabā* signifient « une mesure » en tant que poids, quantité, etc. (cf. Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Hendrickson, Massachusetts, 2005), 1307). Cf. aussi la relecture de ce verset que livre Luxenberg *infra*.

Et il révéla à son serviteur ce qu'il révéla.
Le cœur n'a pas menti [au sujet de] ce qu'il a vu ;
Lui contestez-vous donc ce qu'il voit ?
Et il l'a vu [lors d']une autre descente
Auprès du lotus de la limite,
Auprès duquel [se trouve] le jardin d'al-Maʾwā,
Lorsque le lotus couvrait ce qu'il couvrait.
La vue ne s'est pas écartée de la vérité et elle n'a pas dévié :
Il a certes vu certains des plus grands signes de son Seigneur[16].

Les ambiguïtés des péricopes coraniques de la vision

La première question à laquelle nous nous devons de répondre est la suivante : pourquoi avons-nous intitulé ces passages les péricopes de la « vision » ? Un premier élément de réponse se trouve dans le fait que parler de péricopes d'« ascension » nous semblerait surinterpréter ces versets qui ne mentionnent ni ce terme lui-même, ni d'ailleurs d'action de montée, puisque bien au contraire Cor 53, 13 parle d'une « descente » (*nazla*)[17].

Un second élément est le fait univoque que Cor 81 et Cor 53 utilisent le verbe arabe « voir » (*raʾā*) : Cor 81, 23 affirme qu'« il l'a vu » (*wa-laqad raʾāhu*) tandis que Cor 53 emploie ce verbe à quatre reprises – d'abord en Cor 53, 11 qui évoque « ce qu'il a vu » (*mā raʾā*) ; puis en Cor 53, 12 en reprenant la même tournure, mais à l'inaccompli, « ce qu'il voit » (*mā yarā*) ; en Cor 53, 13 qui utilise la formulation de Cor 81, 23 « et il l'a vu » (*wa-laqad raʾāhu*) et enfin en Cor 53, 18, la conclusion de la péricope, « il a certes vu » (*laqad raʾā*). Ces deux péricopes sont

[16] La translitération du passage, comme ci-dessus : *mā ḍalla ṣāḥibukum wa-mā ġawā / wa-mā yanṭiqu ʿan al-hawā / in huwa illā waḥī yūḥā / ʿallamahu šadīd al-quwā / ḏū mirra fa-stawā / wa-huwa bi-l-ufuq al-aʿlā / ṯumma danā fa-tadallā / fa-kāna qāb qawsayn aw adnā / fa-awḥā ilā ʿabdihi mā awḥā / mā kaḏaba l-fuʾād mā raʾā / a fa-tumārūnahu ʿalā mā yarā / wa-laqad raʾāhu nazla uḫrā / ʿind sidrat al-muntahā / ʿindahā jannat al-maʾwā / iḏ yaġšā l-sidra mā yaġšā / mā zāġa l-baṣar wa-mā ṭaġā / laqad raʾā min āyāt rabbihi l-kubrā*.

[17] Amir-Moezzi, « L'ascension céleste », *op.cit.*, 47 : « … il n'est jamais question d'une ascension mais plutôt de la descente d'une entité céleste… ». Cf. aussi Sells, « Ascension », *op.cit.*, I, 176 qui écrit que « The qurʾānic groundings for the ascent (*miʿrāj*) of Muḥammad is tenuous in two ways. In the first place, the ascent is not described and the term is not used in the Qurʾān. ».

donc guidées par un *Leitwort*, à l'instar du passage biblique du buisson ardent dans le livre de l'Exode qui l'est lui aussi par le verbe hébraïque *rāʾāh* – « voir »[18].

La deuxième question qui se pose dès lors est quel est l'objet de cette vision ? C'est en tentant de répondre à celle-ci que nous entrerons de plein pied dans toute l'ambiguïté de ces versets.

Comme cela est bien souvent le cas, le Coran est ici très elliptique et ne mentionne pas de noms de personnes. Lorsque Cor 81, 23 dit qu'« il l'a vu » (*raʾāhu*), il nous faut supposer que l'objet de la vision désigné par le pronom affixe de la troisième personne du masculin que représente la lettre arabe *hāʾ* est logiquement mentionné avant. Les versets 19 à 21 de cette sourate décrivent un être, mais de manière allusive. Quant au sujet de la vision, on ne peut que penser qu'il s'agit de « votre compagnon » (*ṣāḥibukum*) dont il est question un verset avant, en Cor 81, 22.

Le même constat peut être réitéré pour la péricope de Cor 53 qui, dès le début – c'est-à-dire au second verset – parle de « votre compagnon », menant à penser qu'il est là aussi le sujet de l'action du récit. Similairement, sa vision est celle d'un être décrit en des termes analogues à ceux employés en Cor 81. Pour ce qui est de Cor 53, 18 l'objet de la vision est relativement claire : il s'agit des « plus grands signes de son Seigneur » (*āyāt rabbihi l-kubrā*).

Maintenant, il nous reste à comprendre qui est « votre compagnon ». D'abord, l'exégèse coranique classique affirme à l'unanimité qu'il s'agit du prophète Muḥammad[19]. Ensuite, les traductions françaises du Coran,

[18] Ex 3, 1-6 emploie cinq verbes dérivés de cette racine et un substantif (*marʾēh* ou « vision »). Jacqueline Chabbi, dans *Le Coran décrypté*, *op.cit.*, 84-5 suggère d'ailleurs de voir dans le passage de Cor 53 une allusion à l'épisode biblique dit du « buisson ardent ». Elle écrit qu'à cet endroit, le « discours coranique […] s'empare d'un biblisme encore peu ou mal connu ». Notons ici que dans son exégèse coranique, ʿAbd al-Razzāq (m. 211/827) rapporte cette tradition attribuée à Kaʿb : « Dieu a divisé Sa vue et Ses paroles entre Muḥammad et Moïse (*inna Llāh qasama ruʾyatahu wa-kalāmahu bayn Muḥammad wa-Mūsā*). Moïse Lui parla et Muḥammad Le vit avec son cœur (*fa-kallamahu Mūsā wa-raʾāhu Muḥammad bi-qalbihi*) », ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī, Abū Bakr, *Tafsīr* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1999), III, 251.

[19] *Ad* Cor 81, 22 : Zayd b. ʿAlī, *Tafsīr ġarīb al-Qurʾān* (Taj Yusuf foundation trust, Hyderabad, 2001), 300 : « Son sens est : Muḥammad » ; Muqātil b. Sulaymān, *al-Tafsīr al-kabīr* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2003), III, 457 : « C'est-à-dire le Prophète » ; al-Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qurʾān* (Muʾassasa l-aʿlamī, Beyrouth, 2007), 742

tributaires de cette première, se font à leur tour l'écho de cette opinion[20]. Il faut toutefois garder à l'esprit que bien qu'il ne fasse pas de doute pour les commentateurs musulmans – relayés par les traducteurs occidentaux[21] – que le Coran s'adresse au Prophète, cela n'en demeure pas moins une interprétation postérieure puisque dans nos versets d'étude, rien ne va confirmer cette hypothèse[22].

Pour le moment nous savons seulement que le « compagnon » auquel s'adresse le Coran a eu la vision d'un « messager noble »[23] en Cor 81 ou d'« un très puissant »[24] en Cor 53. De qui s'agit-il ? Encore une fois, la totalité des exégètes coraniques classiques identifieront celui-ci à l'ange Gabriel[25] ;

(avec l'*isnād* suivant : Jaʿfar b. Aḥmad > ʿAbd Allāh b. Mūsā > al-Ḥasan b. ʿAlī b. Abī Ḥamza > son père > Abū Baṣīr > Abū ʿAbd Allāh) : « C'est-à-dire le Prophète » ; al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (Dār al-ḥadīṯ, Le Caire, 2010), XI, 418 : « Muḥammad », et citant sa chaîne de transmetteurs : « Sulaymān b. ʿUmar b. Ḫālid al-Raqī/Barqī > Abū ʿUmar b. Ḫālid > Maʿqil b. ʿUbayd Allāh al-Jazarī > Maymūn b. Mihrān a dit « Votre compagnon n'est pas possédé » : Muḥammad ». *Ad* Cor 53, 2 : Muqātil, III, 289 : « Muḥammad » ; al-Ṭabarī, X, 436 : « Votre compagnon Muḥammad ».

20 *Ad* Cor 81, 22 : Blachère, Régis, *Le Coran* (Maisonneuve et Larose, Paris, 1999), 639 : en note pour le 22e verset, il écrit « Compagnon = Mahomet » ; Masson, Denise, *Le Coran* (Éditions Gallimard, Paris, 1967), en note pour le 22e verset à la p. 743, elle écrit : « Il s'agit du Prophète Muhammad ». Jacques Berque ne commente pas ce verset dans sa traduction. *Ad* Cor 53, 2 : Blachère, *op.cit.*, 560 : en note pour le 2nd verset, il écrit : « Votre contribule = Mahomet ». Ni Masson, ni Berque ne commentent leurs traductions de ce verset.

21 À ce sujet, cf. par exemple de Prémare, Alfred-Louis, « Réflexions impromptues sur la nouvelle traduction du Coran de Jacques Berque », *REMMM* 58 (1990), 43 : « … beaucoup de choix de traduction [de Jacques Berque] resteront marqués par la subjectivité et l'impressionnisme du traducteur, ou par le recours trop systématique à l'interprétation des commentateurs musulmans de toutes époques… ».

22 Sur la problématique de lire le Coran ou non comme faisant référence à des faits « historiques », c'est-à-dire à des épisodes de la vie du prophète Muḥammad, on lira le chapitre « The Crisis of Qurʾānic Studies » *in* Reynolds, Gabriel Said, *The Qurʾān and Its Biblical Subtext* (Routledge, Londres et New York, 2010), 3-36.

23 Notons ici que le verset de Cor 81, 19 apparaît d'ailleurs mot pour mot en Cor 69, 40 où les versets suivants nous indiquent assez clairement que le « messager noble » (*rasūl karīm*) est le Prophète.

24 Pareillement, un verset comme Cor 8, 52 : « Dieu est puissant et redoutable en [Son] châtiment » (*inna Llāh qawī šadīd al-ʿiqāb*) que l'on trouve avec une formulation quelque peu différente en Cor 40, 22 : « Dieu est puissant et redoutable en [Son] châtiment » (*Allāh innahu qawī šadīd al-ʿiqāb*) indique explicitement le fait que c'est Dieu dont il est question.

25 *Ad* Cor 81, 19 : Zayd b. ʿAlī, *Tafsīr*, *op.cit.*, 300 : « Gabriel » ; Muqātil, *Tafsīr*, *op.cit.*, III, 456 : « c'est-à-dire Gabriel » ; al-Farrāʾ, Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Zyād b. ʿAbd Allāh, *Maʿānī l-Qurʾān* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2002), III, 131 :

avant d'être rejoints dans cette opinion par les traducteurs occidentaux du Coran[26].

À nouveau, nous nous retrouvons à l'intérieur de la même problématique : le Coran ne mentionne nommément personne dans nos deux péricopes. C'est donc l'exégèse postérieure qui se chargera de combler les « lacunes » du texte en identifiant ses différents acteurs.

Dans le contexte des débat théologiques des débuts de l'islam – en particulier entre sunnites et mu'tazilites – la question est d'autant plus délicate que l'on pourrait être tenté de considérer que celui que voit le « compagnon » n'est autre que Dieu[27]. Ainsi, le problème de l'incorporéité divine,

« C'est-à-dire Gabriel » ; ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, *op.cit.*, III, 399, citant Qatāda b. Diʿāma (m. vers 113/732) : « ʿAbd al-Razzāq > Maʿmar > Qatāda a dit à propos des paroles du Très-Haut « la parole d'un messager noble » : C'est Gabriel » ; al-Jubbāʾī, Abū ʿAlī, *Tafsīr* = Gimaret, Daniel, *Une lecture muʿtazilite du Coran – Le* Tafsīr *d'Abū ʿAlī al-Djubbā'ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir de ses citateurs* (Peeters, Louvain-Paris, 1994), 838 : « Ce [« messager noble »], c'est ici aussi, Gabriel. » ; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ*, *op.cit.*, XI, 417 donne son opinion : « c'est-à-dire Gabriel », avant de citer ses sources avec *isnād* faisant remonter les dires une fois encore à Qatāda : « Bišr > Yazīd > Saʿīd : Qatāda disait « C'est la parole d'un messager noble », c'est-à-dire Gabriel » et « Ibn ʿAbd al-Aʿlā > Ibn Ṯawr > Maʿmar : Qatāda disait « C'est la parole d'un messager noble », c'est Gabriel ». *Ad* Cor 53, 5 : Muqātil, III, 289 : « c'est-à-dire Gabriel » ; al-Farrāʾ, III, 6 : Gabriel est désigné par là (*arāda Jibrīl*) ; Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muslim, *Ġarīb al-Qurʾān* (Al-maktaba l-ʿilmiyya, Beyrouth, 2007), 427 : « Gabriel » ; al-Ṭabarī, X, 437 : « Gabriel », citant ses sources : « Bišr > Yazīd > Saʿīd > Qatāda : « Que lui a enseigné un très puissant » ; c'est-à-dire Gabriel. » et « Ibn Ḥumayd > Ḥakkām [al-Ṭabarī cite aussi le même *isnād* avec Mihrān au lieu de Ḥakkām] > Abū Jaʿfar > al-Rabīʿ a dit : « Que lui a enseigné un très puissant » : Gabriel. ».

[26] *Ad* Cor 81, 19 : Blachère, *op.cit.*, 639, ne donne aucune indication, bien qu'il identifie le pronom « l' » de Cor 81, 23 au « messager divin » ; Masson, *op.cit.*, écrit en note pour Cor 81, 20 : « Cette périphrase désigne sans doute l'ange Gabriel… » ; Berque, Jacques, *Le Coran* (1re éd. Sindbad, Paris, 1990. Albin Michel, Paris, 2002[2]), 665 écrit en note pour Cor 81, 19-21 : « Gabriel, très probablement ». *Ad* Cor 53, 5 : Blachère, 560, écrit directement dans sa traduction du verset « que lui a enseigné un [*Ange*]… » ; Berque, 574, écrit en note pour le verset : « … Il s'agit évidemment de l'archange Gabriel… ». Masson ne livre pas de commentaire pour ce verset.

[27] Nous revenons ici encore sur l'épisode du buisson ardent dans l'Exode pour signaler le fait que la formulation « ange de Yhwh » d'Ex 3, 2 trahit sans doute l'ajout rédactionnel postérieur du mot « ange » (*malʾak*) afin d'éviter de dire que Moïse vit directement Dieu dans la flamme du buisson. À propos de ce verset voir par exemple Aaron, David H., *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery* (Brill, Boston et Leiden, 2002), 93 : « The verse clashes somewhat with the overall character of the event and this might lead us to speculate that it is an editor's interpolation, added by someone who was a bit squeamish about direct appearances of the deity ».

opposé aux idées « anthropomorphistes » est sous-jacent[28]. Il semble bien que ce soit la défense de ce premier que l'on retrouve à travers nombre d'exégèses de versets de Cor 53 et tout particulièrement de Cor 53, 11[29].

Au final, les exégètes musulmans considèreront que nos deux péricopes de vision relatent des épisodes de la vie du prophète Muḥammad durant lesquels il vit l'ange Gabriel et ce alors qu'aucun des deux n'est nommé, et que de surcroît, dans l'ensemble du Coran le premier n'est cité que cinq fois tandis que le second ne l'est que trois fois[30].

[28] Sur ce sujet en général, voir Gimaret, Daniel, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens* (Cerf, Paris, 1997). Pour notre discussion en particulier, cf. surtout Van Ess, Josef, « Le *Mi'rāǧ* et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam », *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels* (dir. Amir-Moezzi, Mohammad Ali. Peeters, Louvain et Paris, 1996), 27-56 et aussi Gilliot, Claude, « La vision de Dieu dans l'au-delà. Exégèse, tradition et théologie en islam », *Pensée grecque et sagesse d'orient*, *loc.cit.*, 237-69.

[29] Mujāhid b. Jabr, Abū l-Ḥajjāj, *Tafsīr* (Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2005), 273 : particulièrement intéressante est la tradition remontant à une des épouses du Prophète, ʿĀʾiša : « ʿAbd al-Raḥmān > Ibrāhīm > Ādam > al-Mubārak b. Faḍāla > Hišām b. ʿUrwa > son père > ʿĀʾiša a dit : Celui qui raconte que Muḥammad (prière de Dieu et salut sur lui) a vu son Seigneur – Grand et Puissant – a menti (*man zaʿama anna Muḥammadan ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallama raʾā rabbahu ʿazza wa-jalla fa-qad kaḏaba*) » ; ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr*, *op.cit.*, III, 251-2 rapporte lui aussi une tradition similaire remontant à ʿĀʾiša : Mujālid > al-Šaʿbī > Masrūq demanda à ʿĀʾiša : Ô mère [des Croyants], est-ce que Muḥammad a vu son Seigneur (*yā umm hal raʾā Muḥammad rabbahu*) ? Elle répondit : Tu me dis des paroles qui me font dresser les cheveux sur la tête (*innaka la-taqūlu qawlan innahu la-yaqifu minhu šaʿrī*) ! Doucement (*ruwaydan*) ! Il [*i.e.* Masrūq] dit : Je lui récitais alors « Par l'étoile quand elle tombe » [Cor 53, 1] jusqu'à « … à une distance de deux arcs ou plus proche encore » [Cor 53, 9]. Elle dit : Doucement ! Où va-t-il avec toi (*ruwaydan ayna yaḏhabu bika*) ? Il vit Gabriel dans sa forme [mais] celui qui te rapporte que Muḥammad a vu son Seigneur a menti (*innamā raʾā Jibrīl fī ṣūratihi man ḥaddaṯaka anna Muḥammadan raʾā rabbahu fa-qad kaḏaba*) ! ». L'exégèse de ce passage se conclut avec la citation suivante : « ʿAbd al-Razzāq a dit : J'évoquais cette tradition à Maʿmar et il me dit : Pour nous, ʿĀʾiša n'est pas plus savante qu'Ibn ʿAbbās [de qui ʿAbd al-Razzāq rapporte une tradition disant que Muḥammad a vu son Seigneur avec son cœur] (*mā ʿĀʾiša ʿindinā bi-aʿlam min Ibn ʿAbbās*) ». Cf. Van Ess, « Le *mi'rāǧ* et la vision de Dieu », *op.cit.*, 38-42 et aussi Monnot, Guy, « Le commentaire de Rāzī sur le voyage nocturne », *Voyage initiatique*, *loc. cit.*, 65 : « Peut-on se rapprocher de Dieu au point de Le voir ? Cette question rejoint une grande controverse, dont les grands recueils de *ḥadīṯ* portent déjà la trace. La tradition du *mi'râǧ* montre qu'on peut Lui parler et L'entendre. Mais Muḥammad a-t-il vu Dieu ? Certains l'ont pensé, en relation à une exégèse de Coran 53, 11-18. ».

[30] Muḥammad est mentionné nommément en Cor 3, 144 ; Cor 33, 40 ; Cor 47, 2 et Cor 48, 29. Aḥmad, apparemment une autre appellation pour le Prophète, est mentionné en Cor 6, 61. Il convient de noter que ces passages pourraient relever d'interpolations postérieures

A contrario, certains savants occidentaux comprennent ces passages comme le récit d'une vision autre que celle de Gabriel. Il en est ainsi de Jacqueline Chabbi qui reconnaît d'abord que « dans aucun des deux passages n'apparaît encore le mot d'emprunt *malak*, le « messager-ange ». [...] Cette absence du terme *malak* est manifestement un indice d'ancienneté de ces deux passages »[31], avant d'écrire que « rien ne permet d'avancer que Gabriel soit représenté d'une quelconque façon. Les qualités qui sont reconnues au messager anonyme de la vision n'ont rien à voir avec la représentation biblique des anges »[32] – ce qui la conduit à considérer qu'il s'agirait non d'un ange comme Gabriel, mais d'une « figure typiquement locale » de l'Arabie : un djinn.

Il en est de même de Josef van Ess qui, quant à lui, pense que « l'objet de sa vision [*i.e.* de Muḥammad] était Dieu et non pas Gabriel »[33].

L'ensemble de ces divergences dans les opinions concernant les protagonistes des péricopes de la vision reflètent bien toute leur ambiguïté signalée dès notre introduction. Nous nous sommes concentré sur quelques versets ciblés pour ne pas alourdir cette étude, mais il est évident que leur caractère énigmatique se retrouve ailleurs puisque Cor 81 et Cor 53 présentent une succession de versets relatant diverses actions[34], accomplies par un « il » dont on ne sait jamais trop qui il est[35].

à la mort du Prophète dans le texte coranique (cf. notamment Powers, David S., *Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men* (University of Pennsylvania Press, Pennsylvanie, 2009), 71). Gabriel (*Jibrīl*), quant à lui, est mentionné nommément en Cor 2, 97-8 et Cor 6, 4.

[31] Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, *op.cit.*, 216.

[32] Chabbi, *Le Coran décrypté*, *op.cit.*, 77.

[33] Van Ess, « Le *mi'rāǧ* et la vision de Dieu », *op.cit.*, 49. Quelques pages auparavant (31), l'auteur écrit : « En effet, bien que Dieu ne soit pas explicitement mentionné dans les versets en question, Muḥammad est apostrophé dans le passage précédent (le récit de la première vision ; verset 10) en tant que « Son serviteur » à qui « Il » communique la révélation. Le « seigneur » qui fait cela ne peut être que Dieu... ».

[34] En Cor 53 il est question d'une (ou plus) personne qui parle (3), à qui est enseignée une révélation (5), qui se met debout (6), qui s'approche et demeure suspendue (8), qui révèle (10), qui a vu (11-3 et 17-8). Cor 81, en revanche, pose moins d'ambiguïtés dans la succession des actions et leur attribution à un ou plusieurs sujets.

[35] Nos péricopes de Cor 53 et Cor 81 sont entièrement à la troisième personne du singulier masculin. Il est bien évident que les différentes actions énumérées ci-dessus ne sont pas imputables à une seule et même personne, mais la transition dans les agents des actions successifs est complètement équivoque puisque ces versets ne nomment personne et qu'on ne trouve pas d'alternance entre des pluriels et singuliers et/ou des masculins et féminins.

L'*Ascension d'Isaïe*

À présent, nous nous proposons d'apporter quelques éléments de réponse au sujet de ces mystérieuses péricopes coraniques en les lisant à la lumière d'un texte apocryphe chrétien. Il s'agit de l'*Ascension d'Isaïe*, un texte qui pourrait être le résultat d'une compilation de trois écrits de traditions religieuses différentes : de l'apocryphe juif remontant au 1er siècle de l'ère commune intitulé le *Martyre d'Isaïe*, et des textes chrétiens que sont le *Testament d'Ezéchias* et la *Vision d'Isaïe*[36]. Ces trois récits auraient été assemblés et liés entre eux par divers versets ajoutés par un éditeur chrétien au 3e siècle de notre ère, et certainement même avant[37]. Il est important de noter ici que selon les hypothèses de R. G. Hall et A. Acerbi – cités par Enrico Norelli – ce rédacteur chrétien serait issu d'« un milieu prophétique du christianisme ancien »[38].

Deux autres points méritent d'être relevés pour la présente étude. D'abord le fait que l'*Ascension d'Isaïe* a joui « d'une grande vogue parmi différentes sectes hérétiques » chrétiennes[39], et ensuite que l'apocryphe juif du *Martyre d'Isaïe* est conservé dans une traduction éthiopienne (datant environ du 5e siècle de l'ère commune et dérivant du grec). L'éthiopien classique ou ge'ez est d'ailleurs la seule langue sémitique dans laquelle nous est parvenue l'intégralité de l'*Ascension d'Isaïe*[40] ; les autres langues en attestant de manière fragmentaire étant le grec, le latin,

36 Frey, J.B., « Apocryphes de l'Ancien Testament – I. Apocryphes d'origine palestinienne 7. L'Ascension d'Isaïe », *Supplément au Dictionnaire de la Bible, Tome Premier* (Paris, 1928), col. 409. Voir surtout l'historique des hypothèses à ce sujet par Norelli, Enrico (traduction et introduction), *Ascension d'Isaïe* (Brepols, Belgique, 1993), 39-43. Nous utiliserons cette traduction française que Norelli a faite sur le texte éthiopien de l'*Ascension* dans la suite de notre étude.

37 Frey, « Apocryphes », *op.cit.*, col. 410.

38 Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 41. Sur la production de l'*Ascension d'Isaïe* dans un groupe prophétique chrétien antiochien, on lira, toujours dans le même ouvrage, les pages 74 à 78.

39 Frey, « Apocryphes », *op.cit.*, col 410. L'auteur de l'article cite les « sectes hérétiques » chrétiennes suivantes : les archontiques, les ariens, les massaliens ou bogomiles de Thrace et les cathares.

40 Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 35. Les manuscrits pour ce texte sont les suivants : codd. Oxford, Bodleian Libr., aeth. d. 13, fol. 95r-115r, saec. xv ; London British Library, Or. 501, fol. 62r-69v, saec. xv ; et BNF, Abbadie 195, fol. 74r-87r, saec. xvii/xviii.

le copte et le vieux slave. Remarquons ici que ce texte en copte aurait été très lu en Egypte et peut-être aussi en Palestine[41].

Pour en revenir au ge'ez, il faut insister sur le fait que l'*Ascension d'Isaïe* a « joui d'un statut canonique » dans l'Église éthiopienne, raison pour laquelle ce récit fut traduit du grec en éthiopien classique à l'instar de la Bible, et qu'il fut recopié « pendant longtemps dans des manuscrits bibliques »[42].

Nous voudrions ainsi postuler comme hypothèse que l'*Ascension d'Isaïe* ait pu être connue du prophète Muḥammad et de sa communauté naissante dans cette version éthiopienne, bien que le simple fait que celle-ci soit la seule de la branche sémitique qui nous soit parvenue demeure un argument *e silentio* qui n'exclut nullement qu'il ait pu exister des versions dans d'autres langues 'sœurs'. Il reste à présent à nous demander de manière générale en quoi le Coran est tributaire de la langue et culture éthiopiennes et plus spécifiquement comment cet apocryphe serait parvenu à Muḥammad.

Le Coran et l'influence éthiopienne

Si de très nombreuses études occidentales consacrées au Coran depuis le 19e siècle jusqu'à nos jours se sont majoritairement concentrées sur l'influence linguistique et culturelle du syriaque, il n'en demeure pas moins que celle de l'éthiopien classique (ge'ez) est indéniable sous bien des aspects. Ainsi, depuis 2002 Manfred Kropp a-t-il entrepris un projet intitulé « Ethiopic influence on the Qur'ān and Early Islam », duquel est notamment tiré son article qui explore entres autres l'origine ge'ez des termes coraniques *jibt* et *ṭāġūt*[43]. Il y rappelle les liens commerciaux et culturels très anciens (remontant au second millénaire avant l'ère commune) et forts qui existaient entre l'Éthiopie et la péninsule arabique[44] ;

[41] *Ibid*., 80-1.
[42] *Ibid*., 83.
[43] Kropp, Manfred, « Beyond Single Words. *Mā'ida – Shayṭān – jibt* and *ṭāghūt*. Mechanisms of transmission into the Ethiopic (Gəʿəz) Bible and the Qur'ānic text », *The Qur'ān in its Historical Context* (éd. Reynolds, Gabriel Said. Routledge, Londres et New-York, 2008), 204-16.
[44] *Ibid*., 205.

ainsi que l'influence chrétienne éthiopienne au Yémen notable par l'architecture des mosquées s'apparentant à celle des églises éthiopiennes[45]. Manfred Kropp rappelle en outre que la tradition musulmane elle-même affirme que Muḥammad parlait le ge'ez – ou du moins connaissait certaines expressions et termes dans cette langue[46].

Cela dit, il nous reste à comprendre par quel moyen le Prophète de l'islam et/ou son entourage auraient pu entrer en contact précisément avec le texte de l'*Ascension d'Isaïe*.

La tradition musulmane affirme clairement qu'en raison des persécutions qu'aurait subies la jeune communauté de Croyants à La Mecque, le prophète Muḥammad aurait exhorté ses compagnons à migrer vers l'Éthiopie afin d'y trouver refuge[47]. La *Sīra*, ou vie du Prophète, telle que nous la connaissons dans la version d'Ibn Hišām (m. 218/833), porte à quatre-vingt-trois le nombre de personnes s'y étant réfugiées[48]. En outre, il est intéressant de relever que parmi ceux-ci, certains sont rapportés avoir eu des conversations d'ordre théologique (au sujet de Jésus notamment) avec le Négus chrétien[49].

Ce qui est important pour notre étude n'est pas tant le départ en Éthiopie que le retour des compagnons de Muḥammad en Arabie, car ce retour s'accompagna apparemment d'apports culturels non négligeables. Ceux-ci se traduisent notamment par des termes d'emprunt à l'éthiopien, tel le

[45] *Ibid.*, 206.

[46] *Ibid.* Cf. note n°3 pour les références.

[47] Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Mālik, *al-Sīrat al-nabawiyya* (al-maktabat al-ʿilmiyya, Beyrouth, s.d.), I, 321-2 : « Le messager de Dieu […] leur dit [*i.e.* à ses compagnons] : « Si vous partez pour la terre d'Abyssinie [*i.e.* l'Ethiopie], vous y [trouverez] un roi qui n'opprimera personne et c'est une terre de sincérité (*law ḫarajtum ilā arḍ Ḥabaša fa-inna bihā malikan lā yuẓlimu ʿindahu aḥad wa-hiya arḍ ṣidq*). […] Les musulmans parmi les compagnons du messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui) partirent alors pour la terre d'Abyssinie par crainte de l'épreuve (*fa-ḫaraja ʿind ḏālika l-muslimūn min aṣḥāb rasūl Allāh ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallama ilā arḍ Ḥabaša maḫāfatan al-fitna*) […]. Ce fut la première hégire [*i.e.* migration] de l'islam (*fa-kānat awwal hijra kānat fī l-islām*) ». Cette « première hégire » aurait, selon la tradition musulmane, eu lieu la cinquième année de la Révélation faite à Muḥammad (soit en 615). Cf. aussi Watt, Montgomery W., *Muhammad at Mecca* (Oxford University Press, Oxford, 1953), 58-9 et al-Faruque, Muhammad, « Emigration », *E.Q.* (Brill, Leiden et Boston, 2002), II, 18.

[48] *Ibid.*, I, 330.

[49] *Ibid.*, I, 337 et 341.

mot *muṣḥaf* qui désigne le codex coranique et qui aurait été 'importé' d'Abyssinie par un des collecteurs du Coran, Sālim b. ʿUbayd[50]. Dans le même ordre d'idées, l'arabe coranique *tābūt* qui désigne l'« arche (de l'Alliance)» viendrait vraisemblablement du ge'ez *tābot* qui, usuellement, signifie la châsse où l'on dépose les livres saints ou les objets nécessaires à la liturgie[51]. Comme le suggérait Alfred-Louis de Prémare, « les Qurayshites, s'ils l'utilisaient, l'avaient ramenée d'Ethiopie… », d'où serait ensuite venu le terme arabisé[52].

Nous pourrions dès lors proposer comme hypothèse que de manière analogue, les migrants aient pu rapporter (oralement ou matériellement) des textes religieux éthiopiens en Arabie et que l'*Ascension d'Isaïe* – qui comme nous l'avons vu était considérée comme canonique – figurait parmi ceux-ci.

Malheureusement, nous n'avons pas de témoignage direct – écrit ou matériel – attestant de ce phénomène, mais il semble tout de même que la tradition exégétique musulmane ait gardé la trace d'une possible relation entre la péricope de la vision de Cor 53 et le retour d'Éthiopie.

Dans le *Taʾrīḫ* du célèbre Abū Jaʿfar Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī (m. 310/923), Muḥammad est rapporté avoir été attristé de voir les membres de la tribu de Qurayš tourner le dos à son message après le départ de certains de ses compagnons en Abyssinie. C'est alors qu'aurait été révélée la sourate al-Najm (Cor 53), à l'intérieur de laquelle figuraient les versets inspirés par Satan enjoignant son peuple à intercéder auprès des divinités al-Lāt, al-ʿUzzā et Manāt[53]. Après que cette révélation « satanique » eut réjoui les habitants de La Mecque, la nouvelle de l'acceptation de la prédication de Muḥammad par les Qurayš serait parvenue à l'oreille des émigrés en Éthiopie qui auraient dès lors décidé de rentrer à La Mecque,

[50] Gilliot, Claude, « Reconsidering the Authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work ? », *The Qur'ān in Its Historical Context*, *loc. cit*., 94 et notes n°61 et 62.

[51] Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Oriental Institute, Baroda, 1938), 88-9.

[52] De Prémare, Alfred-Louis, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire* (Editions du Seuil, Paris, 2002), 310.

[53] Watt, Montgomery W. et McDonald, M.V., *The History of al-Ṭabarī (*Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*). Volume VI Muḥammad at Mecca* (State University of New York Press, New-York, 1988), 108 et 111. Cf. aussi l'introduction, xliii.

ne craignant plus d'être persécutés[54]. Arrivant sur place, ils auraient découvert que ces versets « sataniques » avaient été annulés par Cor 53, 21-6, ce qui aurait poussé les Qurayš à devenir encore plus violents dans leurs persécutions dirigées contre la communauté de Muḥammad[55].

Bien qu'il ne soit pas question ici de la péricope de la vision en elle-même, le retour d'Abyssinie d'une partie des compagnons du Prophète est tout de même étroitement lié à la révélation de versets qui font partie de cette cinquante-troisième sourate[56]. Il demeure que les récits musulmans tardifs de ce type qui cherchent à expliquer rétrospectivement les « circonstances de la Révélation » (*asbāb al-nuzūl*) de certains versets du Coran sont très discutables, même si l'on peut considérer qu'ils contiennent une part de vérité.

Dans notre cas, celle-ci serait la concomitance de deux actions : le retour d'Ethiopie d'individus appartenant à la communauté religieuse de Muḥammad, qui peut-on supposer auraient ramené avec eux en Arabie sinon des textes manuscrits, du moins des récits oraux, et la « révélation » de Cor 53 qui aurait dès lors intégré des éléments de ces derniers.

La relation entre les péricopes coraniques et l'*Ascension d'Isaïe*

Si donc le lien entre l'Abyssinie, l'*Ascension d'Isaïe* et une des sourates contenant la péricope de la vision peut être hypothétiquement établi, il nous reste à savoir sous quelle forme l'*Ascension* fut connue de Muḥammad. Il nous semble que la solution la plus probable serait celle de sa transmission sous une forme écrite et de son adaptation et traduction en arabe dans le Coran – ce qui rejoindrait l'hypothèse de Nöldeke reprise et développée dans le bel article de Kevin van Bladel à propos de l'écrit syriaque *Les faits glorieux d'Alexandre* (*neṣḥānō dīlēh d-Aleksandrōs*) qui serait à l'origine de la péricope du « bicornu » (*ḏū l-qarnayn*) de Cor 18, 83-102[57]. En effet, l'auteur de cet article appuie sa démonstration d'une part sur le fait que le Coran suit précisément la

[54] *Ibid.*, 109.
[55] *Ibid.*, 110 et 112.
[56] De même qu'à ce moment là aurait été révélé Cor 22, 52.
[57] Van Bladel, Kevin, « The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83-102 », *The Qur'ān in its Historical Context*, *loc.cit.*, 175-203.

trame narrative du texte syriaque et d'autre part qu'il emploie une terminologie et des expressions parallèles. Comme nous allons le voir à présent, les mêmes remarques pourraient être formulées à propos de Cor 53 (et Cor 81 dans une moindre mesure pour la chronologie du texte) et de son rapport au texte ge'ez de l'*Ascension d'Isaïe*.

D'emblée, signalons que notre comparaison entre les deux textes ne commence qu'à partir du troisième chapitre de l'*Ascension* car les deux premiers ne concernent pas directement notre propos. Notons néanmoins que le cadre 'historique' établi par l'*Ascension* pourrait rejoindre ce que nous dit la tradition musulmane des circonstances de l'émigration des compagnons de Muḥammad en Ethiopie. En effet, le deuxième chapitre parle du règne de Manassé, fils du défunt roi de Juda nommé Ezéchias, qui cesse de servir Dieu pour adorer Satan et se met à persécuter les justes tandis que toutes sortes de vices se propagent à Jérusalem[58]. C'est alors que le prophète Isaïe, voyant toute cette iniquité, décide de migrer et de s'installer dans le désert avec ses fidèles « qui croyaient à l'ascension au ciel »[59].

Le parallèle avec les compagnons du prophète Muḥammad persécutés à La Mecque par des 'polythéistes' iniques et donc forcés de migrer est assez net, et l'on peut se demander, s'il y eut influence, comment elle s'est exercée. Est-ce la tradition musulmane qui aurait inventé ou calqué le contexte historique du départ en Abyssinie sur ce chapitre de l'*Ascension* ? Ou bien est-ce que les compagnons de Muḥammad, arrivés en Ethiopie, prirent connaissance de ce texte et s'identifièrent à sa trame, si bien qu'ils décidèrent de le ramener avec eux en Arabie ?

Nous pencherions plutôt pour cette seconde hypothèse qui permettrait d'expliquer la réappropriation et l'adaptation de parties du texte éthiopien pour servir les besoins de la jeune communauté dirigée par Muḥammad.

Afin de faciliter la démonstration qui suit, nous avons choisi de subdiviser les deux récits de vision du Coran en neuf grands moments qui sont les suivants[60] :

[58] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 106-7. Le texte en question s'étend de II, 1 à II, 5.
[59] *Ibid.*, 107. Texte II, 7 à II, 9.
[60] Pour le cas de Cor 81, nous n'avons pas tenu compte de l'ordre du déroulement des versets. Ainsi nous trouvons Cor 81, 20 en troisième partie et Cor 81, 22 en première.

1– une introduction dont le but semble être de défendre « votre compagnon » (hypothétiquement Muḥammad dans la suite de cette étude) d'accusations d'être « égaré », « induit en erreur » (Cor 53, 2) ou « possédé » (Cor 81, 22).
2– la nature de la péricope : « une révélation » (Cor 53, 4)
3– la description du « messager » : « puissant » (Cor 53, 5 et 6 ; Cor 81, 20)
4– la nature de la vision : « il se mit debout » (Cor 53, 6)
5– le lieu de la vision : « l'horizon clair/le plus haut » (Cor 81, 23 ; Cor 53, 7)
6– l'action durant la vision : « il s'approcha… » (Cor 53, 8-9)
7– le but de la vision : « il révéla… » (Cor 53, 10)
8– la descente (Cor 53, 13)
9– une conclusion qui résume le fait que Muḥammad vit « certains des plus grands signes de son Seigneur » (Cor 53, 18) et qu'il ne fut pas avare de ceux-ci (Cor 81, 24).

Cette division établie, nous allons à présent la confronter au texte de l'*Ascension* tel qu'il nous est parvenu en éthiopien, à la fois au niveau de son déroulement chronologique et au niveau de ses expressions et terminologie employées.

Le troisième chapitre de l'*Ascension d'Isaïe* s'ouvre sur le récit de Bechira, un « faux prophète » qui s'était « attaché à Manassé » et qui « prophétisait le mensonge à Jérusalem »[61]. Le texte poursuit en retraçant brièvement la genèse de ce Bechira, qui au temps d'Ezéchias était encore bon, mais qui, toujours du vivant de ce roi, « se fit surprendre à prononcer des paroles d'iniquité à Jérusalem »[62]. Il fut alors accusé par les « serviteurs d'Ezéchias » et il dut s'enfuir[63]. C'est à partir de cet événement que Bechira se met à son tour à accuser Isaïe et les prophètes avec lui de prophétiser le mensonge[64]. Nous proposons de voir

De plus, nous ne traiterons de Cor 53, 14-6 que dans la dernière partie de cette étude puisqu'elle ne trouve pas de parallèle dans l'*Ascension*.

[61] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 109. Chapitre III, 1.
[62] *Ibid.*, 110. III, 4.
[63] *Ibid.* III, 5.
[64] *Ibid.* III, 7.

dans ce tournant le début du récit qui aurait servi de base aux péricopes coraniques de la vision et qui correspondrait ainsi aux neuf moments évoqués ci-dessus :

1- Introduction : Isaïe est accusé de prophétiser le mensonge (III, 7), d'avoir affirmé avoir vu Dieu (III, 9) et d'être un faux prophète (III, 10). Deux chapitres plus loin, en V, 4 le diable (Béliar), après s'être établi dans le cœur de Manassé, fait scier Isaïe en deux pour le punir de la teneur de sa prophétie et de sa vision, et ordonne à ce dernier « Dis : J'ai menti en tout ce que j'ai dit », s'il veut échapper à la mort[65].

Le Coran présente un cas analogue avec la conclusion de la péricope de Cor 81 qui affirme que « ce n'est pas la parole d'un diable maudit » (en opposition avec l'ouverture du passage « C'est la parole d'un messager noble »). Ainsi, dans l'*Ascension*, Isaïe refuse de répéter les paroles du diable tandis que le Coran insiste sur le fait que ce ne sont pas les paroles du diable. De même faudrait-il comprendre Cor 81, 22 qui annonce que votre compagnon « n'est pas possédé ».

Quant à la péricope de Cor 52, elle s'ouvre avec deux versets affirmant que « Votre compagnon ne s'est pas égaré et il ne fut pas induit en erreur ;/ il ne parle pas sous [l'effet] de la passion » et se conclut en ajoutant que sa « vue ne s'est pas écartée de la vérité et elle n'a pas dévié ». Là aussi nous aurions une défense du 'vrai' prophète, dédouané d'accusations implicites qui pourraient être celles de l'*Ascension* : d'abord, Muḥammad ne fut pas induit en erreur par le diable et ensuite il eut véritablement la vision qu'il dit avoir eue : « Le cœur n'a pas menti (*mā kaḏaba*) [au sujet de] ce qu'il a vu » (Cor 52, 11). Muḥammad, à l'instar d'Isaïe, ne prophétise donc pas le « mensonge » (*ḥassat* en ge'ez).

2- La nature même de la vision d'Isaïe qui est la cause de son martyre est livrée brièvement en III, 13 : la « venue » et la « descente » de Jésus sont « révélées » à Isaïe[66]. Cette « révélation » est livrée par le biais d'un ange qui déclare à Isaïe: « … j'ai été envoyé pour […] que tu voies cette gloire [*i.e.* Jésus] » (VIII, 8)[67].

[65] *Ibid.*, 119.
[66] *Ibid.*, 111.
[67] *Ibid.*, 131.

D'emblée, Cor 53, 4 insiste sur le fait que la « vision » qu'aura le prophète dans la suite du texte « n'est qu'une révélation qui t'est révélée » (*in huwa illā waḥī yūḥā*), et ce en opposition avec les accusations de mensonge et d'égarement que nous venons de voir. L'*Ascension* parle elle aussi de la « vision » (*rāʾəy* en geʿez) d'Isaïe qui est un « dévoilement » (*kašit*) et une « révélation » (verbe *ʾastarʾaya*)[68]. Nous reviendrons sur la teneur de celle-ci dans les rubriques 7 et 8.

3- Cet ange qui tait son nom apparaît à Isaïe dans une « vision » – qui a lieu lors d'une ascension – et qui est relatée de manière détaillée du chapitre VII jusqu'au onzième et dernier chapitre de l'*Ascension*. Il est décrit par le prophète en ces termes : « … je vis un ange glorieux […] une grande gloire et une dignité » (VII, 2)[69], puis l'ange se qualifie lui-même en disant : « … j'ai été doué de pouvoirs » (VIII, 8)[70]. De plus, il est intéressant de constater que le texte de l'*Ascension* insiste sur le fait exceptionnel qu'Isaïe peut parler avec l'ange : « … le pouvoir m'avait été donné de parler avec [l'ange]. Et il me dit… » (VII, 3-4)[71], les anges ayant une langue différente de celle des hommes[72].

Nous l'avions vu, le Coran reste très ambigu sur l'identité des protagonistes des péricopes de notre étude. Ce sont les exégèses musulmanes postérieures qui identifieront le « messager noble » (*rasūl karīm*) de Cor 81, 19 et le « très puissant » (*šadīd al-quwā*) de Cor 53, 5 à l'ange Gabriel. Comme dans l'*Ascension d'Isaïe* donc, le Coran passe sous silence le nom de ce « messager »[73].

Venons-en à une question importante : sans tenir compte des opinions des exégètes, comment sait-on qu'il s'agit réellement d'un ange dans le Coran ? L'*Ascension*, nous semble-t-il, apporte la réponse. Dans l'apocryphe chrétien, l'ange est désigné par le nom commun éthiopien *malʾak*

[68] Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Geʿez* (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1987), 459 : « manifest, become visible, show oneself, reveal oneself », etc. Le substantif qui dérive de ce verbe est *ʾastarʾəyo*(*t*) avec les sens de « appearance, apparition, manifestation ».

[69] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 124.

[70] *Ibid.*, 131.

[71] *Ibid.*, 124.

[72] Ainsi que le note Norelli en note de bas de page 124 n°83, faisant référence au texte de 1 Co 13, 1.

[73] Cf. aussi VII, 4 : l'ange dit à Isaïe « mon nom tu ne le sauras pas », 124.

qui désigne aussi bien l'« ange » que le « messager », un nom dérivant de la racine verbale *laʾaka* pour « envoyer ». L'introduction de la péricope de Cor 81 emploie quant à elle le nom arabe *rasūl* qui désigne là encore le « messager », et dérive de la racine verbale *rasala* qui signifie elle aussi « envoyer ». Comme le remarquait Jacqueline Chabbi, cette partie de toute évidence ancienne du Coran n'emploie pas encore l'équivalent arabe *malak/malʾak* pour l'« ange », mais le terme *rasūl* qui peut aussi être utilisé pour parler du « messager » humain – c'est-à-dire le prophète.

De plus, les adjectifs que nous rencontrons dans les deux textes pour décrire ce « messager » se rejoignent très clairement.

Dans l'*Ascension* III, 7 l'ange est « glorieux », ou *kəbur* en geʿez. Cet adjectif est dérivé de la racine verbale *kabra* qui signifie « être glorieux, magnifique, illustre »[74], d'où est ensuite tiré le nom éthiopien *kəbra* qui désigne la « gloire » qui accompagne l'ange.[75] Celle-ci est à son tour qualifiée de *ʿabiyya* (au masculin *ʿabiy* ; « grande », « importante », « large », de la racine verbale *ʿabya* « être grand, large, important, etc. ») et de *šimat* (« dignité », « position »)[76].

Dans le Coran, nous l'avons dit, l'ange est qualifié de « noble » (*karīm*). Un autre sens de l'éthiopien *kəbur*(*a*) par lequel aurait pu être traduit III, 7 est « noble »[77].

De plus l'*Ascension d'Isaïe*, VIII, 8 donne la parole à l'ange qui se décrit comme ayant « été doué de pouvoir ». En geʿez, le verbe employé est *taḫayyalku*, soit « j'ai été doué de pouvoirs » qui dérive de la racine verbale *taḫayyala* pour « devenir puissant », etc.[78]. Nous retrouvons cette

[74] D'autres adjectifs en geʿez pour dire « glorieux » : *səbbuḥ* ; *məkkuḥ in* Leslau, *Dictionary*, *op.cit*., 696.

[75] D'autres nom en geʿez pour dire « gloire » : *gərmā* ; *səbḥat* ; *məkḥ* ; et *tərsit* in Leslau, *ibid*. Le nom *kəbr* dans Leslau, 274 : « honor, glory, reverence, prestige, splendor, pomp, magnificence ».

[76] D'autres nom en geʿez pour dire « dignité » : *ʿəzaz* ; *gərmā*. *Ibid*., 681. Pour ce dernier terme, cf. Wolf, 203 qui donne comme définitions à la racine verbale *garama* : « be frightful, be awesome, be fear-inspiring, be amazed… » et au substantif qui en dérive, *gərmā* : « terror, fear, dread, awe, glorious act, glory, majesty, dignity… ».

[77] *Ibid*., 274. Leslau donne les définitions suivantes pour l'adjectif *kəbur* : « honored, honorable, glorious, magnificent, famous, illustrious, noble, precious ».

[78] *Ibid*., 269 : « Become strong, be strengthened, be powerful, have power, be empowered… ».

formulation exacte en Cor 53, 6 qui décrit l'ange comme ayant été « Doué de pouvoir » (*ḏū mirra*). Cette idée de puissance apparaît aussi dans la péricope de Cor 81, puisque l'ange y est décrit comme étant « très puissant » (*šadīd al-quwā*).

Mentionnons encore le fait qui pourrait paraître anodin mais qui a toute son importance : l'ange parle avec Isaïe. Dans le texte geʿez, nous trouvons le verbe *tanāgara* pour « parler ». Souvenons-nous ici que l'introduction de la péricope de Cor 81 affirme qu'il s'agit de la « parole » (*qawl*) de l'envoyé, qui, nous l'avons compris, n'est autre que l'ange.

4- Isaïe mène alors son ascension à travers les sept cieux en compagnie de l'ange. La nature de la vision qu'a le prophète au ciel le plus haut est celle de « quelqu'un debout » (IX, 27)[79].

Le parallèle de la phrase de l'*Ascension* « je vis quelqu'un debout… » (*wa-rəʾiku ʾənza yəqawwəm*)[80] avec Cor 53, 6 « … et il se mit debout (*fa-stawā*) » est frappant. À ce moment de la narration du texte chrétien, toute l'ambigüité autour de l'identité du « quelqu'un » demeure. Mais *a contrario* du Coran qui ne précisera jamais celle-ci, l'*Ascension d'Isaïe* IX, 32 fait dire à l'ange qu'il s'agit du « Seigneur », c'est-à-dire Jésus[81].

5- Le lieu de cette vision divine est donc le septième ciel le plus haut. En y arrivant, la première chose qu'Isaïe déclare est : « … je vis là une lumière admirable » (IX, 6)[82].

L'*Ascension d'Isaïe* ne contient pas de mention textuelle de type « le septième ciel est le ciel le plus haut », mais étant donné qu'Isaïe, accompagné de l'ange, monte successivement depuis le premier jusqu'au septième et dernier ciel, on peut en déduire que ce dernier est le « plus haut ». Ainsi, cela rejoindrait le verset de Cor 53, 7 qui dit de celui qui s'était mis debout qu'« Il était à l'horizon le plus haut (*bi-l-ufuq al-aʿlā*) ».

En outre, Cor 81, 23 affirme que « votre compagnon » du verset précédent « le vit à l'horizon clair (*raʾāhu bi-l-ufuq al-mubīn*) », ce qui

[79] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 138.
[80] Le verbe éthiopien employé est *yəqawwəm* qui dérive de la racine *qoma* signifiant « être debout ».
[81] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 139.
[82] *Ibid.*, 134.

trouve un pendant quasi exact dans la phrase d'Isaïe : « et je vis là [*i.e.* au ciel le plus haut] une lumière admirable » qui est composé du verbe ge'ez *rəʾika* (« je vis ») et du nom *bərhān* qui signifie non seulement la « lumière » mais aussi la « clarté »[83].

6- Au septième ciel Jésus « s'approche » d'Isaïe (IX, 39)[84].

La vision d'Isaïe se poursuit, et il dit qu'après s'être levé, Jésus « ainsi que l'ange de l'Esprit, s'approcha de moi » (*wa-qarba ḫabeya ʾəgziʾəya wa-malʾaka manfas*)[85]. Le Coran quant à lui poursuit la description de la vision après qu'une entité non identifiée s'est levée en déclarant : « Puis il s'approcha (*danā*) et [demeura] suspendu/ et il était à une distance de deux arcs ou plus proche (*adnā*) encore » (Cor 53, 8-9).

Ces versets emploient donc un verbe et un élatif dérivant de la racine trilitère arabe *d n w* qui connote l'idée d'approcher. Si l'on considère comme valide la lecture variante mentionnée en note à notre traduction de ce passage, nous trouverions en plus le verbe *tadānā* – la sixième forme verbale de la même racine. Il nous semble que l'insistance de ces versets sur une terminologie dérivant de *d n w* est voulue, à la fois stylistiquement et sémantiquement.

7- Isaïe voit alors Dieu et l'entend révéler à Jésus sa mission terrestre (X, 7-14). C'est là la finalité de sa vision.

Cor 53, 10 continue en disant qu'un « il » dont on ne connaît toujours pas l'identité « révéla à son serviteur ce qu'il révéla » (*awḥā ilā ʿabdihi mā awḥā*). En se basant sur l'*Ascension* X, 7-14 pourrait-on considérer que le sujet du verbe soit Dieu et que son objet (le « serviteur » ou *ʿabd*) soit Jésus ? La question reste ouverte.

[83] Au pluriel *bərhānāt*. Cf. Leslau, *Dictionary*, *op.cit.*, 104 : « light, brightness, glitter, splendor, proof ». Pour le verbe *barha* (« briller », « être clair ») duquel il dérive, cf. p. 103 : « shine, be bright, be light, light up, be clear ». M. Kropp est d'avis, comme le fut Federico Corriente (« Some notes on the Qur'ānic *lisānun mubīn* and its loanwords », *Sacred Text : Explorations in Lexicography* (éd. Monferrer-Sala, Juan-Pedro *et al.* Peter Lang, Frankfort, 2009), 31 sqq.), que l'arabe *mubīn* serait un calque linguistique de l'éthiopien *ʾastarʾaya*, ayant ainsi le sens de « révélation ». Si donc il était question dans le Coran de « l'horizon de la révélation », cela rejoindrait toujours le texte ge'ez de l'*Ascension* dans la mesure où *bərhān* signifie aussi une « preuve ».

[84] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 140.

[85] Le verbe employé en ge'ez est *qarba* qui signifie « s'approcher » et « approcher ».

Toujours est-il qu'*Ascension* XI fait clairement dire à l'ange qui accompagne Isaïe que, s'il l'a fait monter avec lui jusqu'au septième ciel, c'est pour qu'il comprenne la future mission de Jésus[86].

8- Cette mission terrestre doit se réaliser par la « descente » de Jésus déjà évoquée dans le résumé de la vision en III, 13 puis reprise en IX, 12-3 et relatée de manière détaillée en X, 16-31.

La mission de Jésus est la suivante : il doit descendre chaque ciel jusqu'à ce qu'il parvienne sur la Terre et à chacun des cieux s'assimiler à la forme de ses habitants, avant de prendre une forme humaine à l'issue de son périple.

Il s'agit donc bien d'une « descente » que le texte éthiopien exprime par la racine verbale *warada* qui signifie « descendre » et dont le substantif, *rədat* est employé en X, 18. Cor 53, 13 dit quant à lui : « Il le vit dans une autre descente » (*nazla uḫrā*). Puisque dans le texte de l'*Ascension* il est question de multiples « descentes »[87], peut-être lorsque le Coran parle d'une « autre descente » est-il question de la vision d'une des nombreuses descentes de Jésus[88].

9- La conclusion : une première conclusion est évoquée à l'issue du résumé de la vision d'Isaïe au troisième chapitre de l'*Ascension*, en III, 20 : « de nombreux signes et prodiges auront lieu en ces jours-là »[89]. Plus loin, au chapitre six, sa vision est détaillée en ces termes : « la vision qu'il vit n'était pas de ce monde, mais du monde qui est caché » (VI, 15)[90]. Enfin, nous apprenons à la toute fin de l'*Ascension d'Isaïe*, en XI, 36,

[86] L'ange s'adresse en ces termes introductifs au prophète : « Comprends, Isaïe » (*labbu ʾIsāyəyās*) en XI, 1 (qui seront repris pour conclure ce passage en XI, 22) avant de lui accorder la vision résumée de la vie de Jésus, depuis les tribulations de Marie et Joseph jusqu'à la crucifixion de Jésus.

[87] Dieu donne les ordres suivants à Jésus : « Descends dans tous les cieux, puis tu descendras au firmament et dans ce monde ; tu descendras jusqu'à l'ange qui est dans le Schéol… » (*rad kʷello samāyāta wa-təwarrəd məṣnāʿa wa-zəkhu ʿālam ʾəska ḫaba malʾak za-wəsta siʾol təwarrəd*), X, 7 (Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 141).

[88] Isaïe atteste d'ailleurs de la vision des descentes de Jésus dans les versets suivants puisqu'il déclare : « Et je vis, lorsqu'il descendit dans le cinquième ciel… » (*wa-rəʾiku soba warada wəsta ḫāməs samāy*, X, 20. Norelli, 143), « Et de nouveau je vis quand il descendit… » (*wa-ʿādi rəʾiku soba warada*, X, 23. Norelli, *ibid.*), etc.

[89] Norelli, *Ascension*, *op.cit.*, 112. Il est aussi question « des grands signes et miracles » qu'accomplit Jésus sur Terre en XI, 18 (Norelli, 147).

[90] *Ibid.*, 123.

que les choses qu'il a vues, « Isaïe les dit à tous ceux qui se tenaient devant lui » (*wa-yəbe ʾIsāyəyās la-kʷəllomu ʾəlla yəqawwəmu qədme-hu*)[91].

Nous pourrions ici rapprocher les « nombreux signes et prodiges » (*bəzuḫ taʾamər wa-mankər*) attribués au Seigneur Jésus que voit Isaïe à la conclusion de la péricope de la vision en Cor 53, 18 – une « formule [qui] est manifestement d'emprunt et n'appartient pas à la terminologie autochtone »[92] – : « Il vit certains des plus grands signes de son Seigneur (*laqad raʾā min āyāt rabbihi l-kubrā*) ». De même, cette vision que rapporte Isaïe provenant du « monde qui est caché » (*ʿālam za-ḫəbuʾ*) ne pourrait-elle pas correspondre au verset précédant la conclusion de l'autre péricope de la vision en Cor 81, 24 qui affirme : « Il n'est pas avare [des visions ?] du monde caché (*mā huwa ʿalā l-ġayb bi-ḍanīn*) » ?

Enfin, il convient de noter que dans ce dernier verset, le « il » en question est précisément qualifié de « pas avare », ce qui indique qu'il ne garde pas sa vision pour lui-même mais la partage et donc, à l'instar d'Isaïe, en parle à tous ceux qui sont avec lui.

Les limites de l'hypothèse

À l'issue de notre démonstration, nous devons reconnaître qu'un certain nombre d'éléments restent inexpliqués. D'abord, si vraiment nos péricopes coraniques s'inspirent de l'*Ascension d'Isaïe*, comment expliquer les versets de Cor 81, 20-2 : « … établi auprès du Possesseur du Trône ; / Obéi [et] fidèle là-bas » qui ne trouvent pas de pendant dans le texte éthiopien ?[93] Si l'on considère, *a contrario* de la tradition musulmane, que le passage de Cor 53 est antérieur à celui de Cor 81 (voir *infra*), on pourrait dès lors envisager que la péricope de vision de Cor 81 est un passage qui brode sur Cor 53 et y ajoute certains détails.

[91] *Ibid*., 149.

[92] Chabbi, *Le Coran décrypté*, *op.cit*., 84.

[93] Il est bien question du trône divin à de nombreuses reprises dans l'*Ascension d'Isaïe* (cf. VII, 14-15, 19, 21, 22, 24, 29, etc.) et le texte utilise plusieurs fois la phrase « celui qui est assis sur le trône » (cf. VII, 36), mais on ne trouve pas de parallèle à l'expression coranique.

Une autre possibilité serait d'envisager que le récit de l'*Ascension d'Isaïe* ait été transmis soit dans une version textuelle variante que nous ne connaissons pas, soit tout simplement transmis à l'oral, d'où proviendraient des ajouts qui seraient dès lors assimilables à des gloses.

Ensuite, une autre question liée à la textualité de la transmission se pose. Nous avons vu de fortes ressemblances dans des équivalences de termes ou de verbes (l'ange « doué de pouvoir » : *taḫayyalku* / *ḏū mirra* ; le ciel le plus haut décrit comme étant « clair » : *bərhān*/*mubīn*, etc.), mais comment expliquer les écarts ? Par exemple, pourquoi le texte coranique emploierait-il la huitième forme de *sawā* – *istawā* – qui est une forme relativement peu usitée dans le Coran[94], pour traduire le ge'ez *yəqawwəm* (« se lever ») alors qu'il aurait pu utiliser l'arabe *yaqūmu*, beaucoup plus commun et proche morphologiquement ? De manière analogue, là où le texte éthiopien emploie le verbe *qarba* pour « s'approcher », pourquoi le Coran fait-il usage du verbe sémantiquement semblable mais très rare *danā* ?[95] En effet, il aurait été plus aisé d'employer le verbe arabe *qariba*, le pendant exact du ge'ez.

Notons aussi que nous ne trouvons pas d'équivalent au passage de Cor 53, 14-6 qui mentionne l'arbre – le « jujubier » ou « lotus » (un point sur lequel nous reviendrons ci-dessous).

Enfin, il semble indéniable que l'expression coranique « diable maudit » (*šayṭān rajīm*) que l'on trouve en Cor 81, 25 est un emprunt à l'éthiopien[96]. Il est donc étonnant que nous ne retrouvions pas la formulation équivalente originale en ge'ez dans l'*Ascension d'Isaïe*.

Une relecture des péricopes de la vision

Quoi qu'il en soit de ces questions qui demeurent pour le moment sans réponse, il semble tout de même évident que le Coran (de même que la tradition musulmane postérieure) est tributaire d'une forme du récit de

[94] Trente-six occurrences coraniques dont certaines n'ont pas le sens de « s'asseoir », mais plutôt de se « tourner vers » (avec *ilā*, comme en Cor 2, 29 ou Cor 41, 11), ou d'« être égal » et d'« être juste ».

[95] Ce verbe est un *hapax* dans le Coran.

[96] Jeffery, *Foreign Vocabulary*, *op.cit.*, 190 (« [Muḥammad] in his use of [*šayṭān*] was undoubtedly influenced by Christian, probably Abyssinian Christian, usage ») et Kropp, « Beyond Single Words », *op.cit.*, 207.

l'*Ascension d'Isaïe*, bien que nous ne puissions affirmer avec certitude que celle-ci soit éthiopienne.

Nous avons vu qu'à partir du troisième chapitre de l'*Ascension*, le Coran suit précisément la trame narrative de ce texte. De plus, le Coran reprend beaucoup de termes et d'expressions qui apparaissent dans le récit qui nous est parvenu en geʿez – dont bon nombre ne peuvent pas relever de la simple coïncidence[97].

Récapitulons le déroulement chronologique et les formulations des deux textes de notre étude dans un tableau comparatif :

	Ascension d'Isaïe	Coran
1 – Introduction	Isaïe est accusé : a- de prophétiser le mensonge b- d'avoir affirmé avoir vu Dieu c- d'être un faux prophète + le diable veut lui faire dire que sa vision/prophétie était un mensonge	Muḥammad (hypothétiquement) est accusé : a- d'avoir été induit en erreur b- d'avoir menti à propos de ce qu'il a vu c- d'être égaré + de dire les paroles d'un diable maudit et d'être possédé
2- Nature du récit	La « vision » (*rāʼəy*) d'Isaïe est « révélée » (*ʾastarʾaya*)	Ce que Muḥammad dit avoir « vu » (*raʾā*) est une « révélation révélée » (*waḥī yūḥā*)

[97] Ainsi pour ne prendre qu'un exemple, aucun autre endroit dans le Coran ne parle d'un « horizon » (*ufuq*) – qui finalement pourrait être traduit par « ciel » – en des termes analogues (la seule autre occurrence d'un substantif de cette racine est le mot au pluriel en Cor 41, 53 où il peut être traduit par « cieux »). En effet, ailleurs dans le Coran, l'adjectif arabe *mubīn* est employé (cent dix-neuf fois) dans le sens de « clair », « manifeste » ou « évident » pour désigner un « ennemi » (Cor 2, 168), l'« égarement » (Cor 3, 164), le « Livre » (Cor 5, 15), la « magie » (Cor 5, 110), la « réussite » (Cor 6, 16), etc. (c'est-à-dire des « choses » comme le dit Cor 26, 30) mais jamais un lieu. De même, l'adjectif élatif arabe *aʿlā* est employé (neuf fois) dans le sens de « plus haut » uniquement pour désigner soit Dieu (Cor 79, 24 ; Cor 87, 1 et Cor 92, 20), soit Moïse (Cor 20, 68), soit l'assemblée angélique (Cor 37, 8 et Cor 38, 69), soit le *miṯl* (Cor 16, 60 et Cor 30, 27), mais jamais pour un lieu.

	Ascension d'Isaïe	Coran
3- Description de l'ange/messager	a- non nommé (« mon nom tu ne le sauras pas ») b- désigné par le terme *malʾak* (littéralement « messager ») c- il parle (verbe « parler » *tanāgara*) + est décrit comme étant : d- « noble » (*kəbur*) e- « doué de pouvoir » (*taḫayyala*)	a- non nommé b- désigné par le terme *rasūl* (« messager ») c- il parle (« parole » *qawl*) + est décrit comme étant : d- « noble » (*karīm*) e- « doué de pouvoir » (*ḏū mirra*)
4- Nature de la vision	« quelqu'un debout » (*ʾənza yəqawwəm*)	« il se mit debout » (*istawā*)
5- Lieu de la vision	a- « le septième ciel » (*i.e.* le plus haut) b- Isaïe dit : « je vis là une lumière/clarté admirable » (*rəʾika ba-həyya bərhāna mankəra*)	a- « l'horizon le plus haut » (*al-ufuq al-aʿlā*) b- Muḥammad « le vit à l'horizon clair » (*raʾāhu bi-l-ufuq al-mubīn*)
6- Mouvement durant la vision	« Et mon Seigneur s'approcha de moi » (*wa-qarba ḫabeya*)	« Puis il s'approcha » (*ṯumma danā*)
7- Finalité de la vision	Révélation faite à Jésus (le serviteur ?) de sa mission terrestre	« Il révéla à son serviteur ce qu'il révéla » (*awḥā ilā ʿabdihi mā awḥā*)
8- La mission : une descente	« descente » (*rədat*)	« descente » (*nazla*)
9- Conclusion	Fin de la vision d'Isaïe : a- il voit les « nombreux signes et prodiges » (*bəzuḫ taʾamər wa-mankər*) de son Seigneur b- une vision qui provient du « monde qui est caché » (*ʿālam za-ḫəbuʾ*) c- Isaïe parle de ses visions « à tous ceux qui se tenaient devant lui »	Fin de la vision de Muḥammad : a- « Il vit certains des plus grands signes de son Seigneur (*laqad raʾā min āyāt rabbihi l-kubrā*) » b- une vision « du monde caché » (*al-ġayb*) c- Muḥammad « n'est pas avare » (*mā huwa … bi-ḍanīn*) de ses visions ?

Ce tableau éclaire d'une part le fait que la narration de Cor 53 suit précisément celle de l'*Ascension d'Isaïe*, ce qui pourrait indiquer qu'il s'agit de la péricope de la vision la plus ancienne du Coran[98]. Sa base textuelle aurait ainsi pu être ramenée d'Éthiopie en Arabie par des compagnons de Muḥammad qui se seraient identifiés aux fidèles d'Isaïe dans le récit de l'*Ascension*, contraints de migrer en raison de leurs croyances et des persécutions qu'elles entraînèrent.

D'autre part, notre tableau met en lumière l'existence d'un parallèle précis entre quasiment chaque verset des péricopes coraniques et le texte geʿez. Nous insistons ici une fois de plus sur la similarité du processus tel qu'il est décrit dans l'article suscité de Kevin van Bladel à propos du lien entre la péricope du « bicornu » et sa probable source syriaque. Les conclusions que tire l'auteur de cet article pourraient pareillement s'appliquer à notre étude en remplaçant « Syriac » par « Geʿez » :

> Though controversy has been aroused by the recent attempt to find Syriac or Aramaic words in the Qur'ān where they had not been part of the traditional reading, now one can see that where the Qur'ān is definitely reinterpreting a Syriac text, not a single Syriac word is found, but rather there are true Arabic equivalents of Syriac words. […] A high number of exact parallels of meaning between the Syriac and the Arabic […] come to light while reading the Qur'ānic text… [99]

Avec les péricopes coraniques de la vision, nous avons aussi affaire à une « réinterprétation » d'un texte plus ancien. Deux questions se posent alors : pourquoi réinterpréter cette source et comment ?

Nous voudrions répondre à la première interrogation en suivant l'avis de Jacqueline Chabbi pour qui la formulation de la conclusion de la péricope de Cor 53 serait évocatrice de l'épisode biblique du « buisson ardent », un épisode qui, dit-elle, est « reformulé par le Coran » :

[98] La péricope de Cor 81 pourrait être une variation résumée autour de la thématique de celle de Cor 53. Ainsi Cor 81, 19 et 25 : « parole » // Cor 53, 3 : « parle » ; Cor 81, 20-1 : « doué de puissance… » // Cor 53, 5 : « très puissant » ; Cor 81, 22 « Votre compagnon n'est pas possédé » // Cor 53, 2 : « Votre compagnon ne s'est pas égaré » ; Cor 81, 23 : « à l'horizon clair » // Cor 53, 7 : « à l'horizon le plus haut » ; Cor 81, 24 : « Il n'est pas avare [des visions] » // Cor 53, 17-8 : « La vue ne s'est pas écartée… Il a certes vu… ».

[99] Van Bladel, « The *Alexander Legend* », *op.cit.*, 194.

> D'une manière qui se précisera et s'amplifiera peu à peu dans le discours coranique, on se trouve en présence d'un procédé récurrent d'identification de Mahomet aux figures bibliques que mettent en scène les récits empruntés. La technique se développe peu à peu. On en a sans doute ici l'un des premiers exemples[100].

Signalons en outre qu'Alfred-Louis de Prémare en vint aux mêmes types de conclusions il y a déjà longtemps dans son étude sur la sourate Yūsuf[101]. Il écrivait que le but de celle-ci n'est pas le même que dans la Bible où le récit de Joseph s'intègre dans « le déroulement continu [de l'histoire] des patriarches », mais plutôt de la relier à la prédication et à la mission de Muḥammad[102]. Ainsi apparaît la figure prototypique de Muḥammad en Joseph – l'auteur propose de voir là sous forme de « transposition parabolique » le complot contre la vie de Muḥammad qui aurait été empoisonné d'une part[103], et d'autre part l'« exemplarité » de Joseph/Muḥammad[104].

Au vu de notre hypothèse, il faudrait non pas comprendre Cor 53, 2-18 comme présentant Moïse en tant que figure prototypique de Muḥammad selon les dires de Chabbi, mais plutôt comme identifiant ce dernier à Isaïe, et ce selon la vision chrétienne d'un certain milieu prophétique qu'en livre le récit de l'*Ascension*. De cette manière, le prophète Muḥammad serait rapproché d'un autre prophète antérieur, Isaïe, qui fut accusé de mensonge, persécuté, obligé de s'exiler et surtout qui, dans une vision, rencontra un ange qui le mena jusqu'au ciel le plus haut pour lui montrer Dieu et Jésus. C'est la descente sur terre de ce dernier qui est, *in fine*, le but de cette vision qu'Isaïe partage autour de lui au péril de sa vie.

Dès lors, nous pourrions comprendre les très anciennes péricopes de Cor 53 et Cor 81 comme visant à légitimer la figure de Muḥammad en tant que prophète annonciateur traité de menteur, de possédé ou d'égaré par ses contemporains – et ce peut-être à une époque où son message

[100] Chabbi, *Le Coran décrypté*, *op.cit.*, 84.
[101] De Prémare, Alfred-Louis, *Joseph et Muhammad – Le chapitre 12 du Coran (Étude textuelle)* (Publications de l'université de Provence, Aix-en-Provence, 1989).
[102] *Ibid.*, 32.
[103] *Ibid.*, 169.
[104] *Ibid.*, 174.

aurait encore pu contenir l'idée eschatologique du retour sur Terre final de Jésus le Messie, en d'autres termes de son « autre descente »[105].

Si cette hypothèse est correcte, il faudrait alors comprendre Cor 53, 14-6 : « Auprès du lotus de la limite,/Auprès duquel [se trouve] le jardin d'al-Maʾwā,/ Lorsque le lotus couvrait ce qu'il couvrait » comme des ajouts postérieurs dans le texte coranique qui seraient survenus dans une phase où le message eschatologique principal annonçant le retour du Messie aurait été supprimé[106]. De cette manière, le Coran n'évoquerait plus une nouvelle descente de celui-ci dans une vision impliquant une perspective eschatologique et donc future, mais la descente attribuée à un « il » dont l'identité demeure inconnue et ce dans le cadre d'une action passée : il l'a vu à tel endroit précis.

Autrement, ces versets peuvent être lus comme étant des insertions dans la trame de l'adaptation coranique de l'*Ascension d'Isaïe* afin de donner des « couleurs locales » à ce récit – et ce tout en gardant deux éléments typiques des récits d'ascension (voir *infra*). De nombreux chercheurs occidentaux ont en effet proposé de voir dans le « lotus d'al-Muntahā »[107] ainsi que dans le « jardin d'al-Maʾwā » des dénominations topographiques de l'Arabie[108]. Nous perdrions alors la dimension eschatologique

[105] On lira à ce propos Casanova, Paul, *Mohammed et la fin du monde*. *Étude critique sur l'Islam primitif* (Paul Geuthner, Paris, 1911). Voir par exemple p. 8 : à propos de la doctrine primitive de Muḥammad l'auteur écrit : « Les temps annoncés par Daniel et Jésus étant révolus, Mohammed était le dernier prophète choisi par Dieu pour présider, conjointement avec le Messie revenu sur la terre à cet effet, à la fin du monde… », ou encore p. 24 : « Ce retour du Christ, pour Abd Allah ibn Saba [sous le califat de ʿUṯmān], est unique et clôt la durée du monde ».

[106] Encore une fois on se réfèrera ici aux thèses de Casanova, et particulièrement à la quatrième partie de son *Mohammed et la fin du monde* consacrée aux altérations apportées au Coran après la mort de Muḥammad afin de gommer certains aspects de sa doctrine primitive. Cf. par exemple p. 36 et 41 : « Le Coran présente bien des aspects divers […] qui sont peut-être dus, beaucoup plus qu'on ne le soupçonne, à des interprétations étrangères glissées dans la révision officielle ».

[107] Pour Christoph Luxenberg, « *Al-Najm* (Q 53), Chapter of the Star. A new Syro-Aramaic reading of Verses 1 to 18 », *New Perspectives on the Qur'ān*, *loc.cit*., 294-5, il faut lire *sidra* avec son sens syro-araméen (*sedrâ* ou *setrā*/*settārā*) de « voile » ou de « rideau » et *al-muntahā* comme synonyme de l'arabe *al-ākhira*, soit « l'au-delà ». Ainsi, faudrait-il comprendre l'expression comme voulant dire « le voile de l'au-delà » dans un sens proche des tentures du Paradis telles qu'elles se trouvent décrites notamment par Ephrem de Nisibe.

[108] Leone Caetani (1869-1935) semble avoir été le premier à suggérer qu'al-Muntahā serait un lieu-dit non loin de La Mecque. Cette opinion sera notamment reprise par Rudi

de l'hypothèse précédente mais gagnerions dans la réappropriation et adaptation locales d'un épisode du patrimoine judéo-chrétien.

En prenant en compte les considérations de notre étude, la relecture des péricopes coraniques de la « vision » explicitées par le texte de l'*Ascension d'Isaïe* pourrait être la suivante[109] :

Cor 53 :

Votre compagnon, *le prophète Muḥammad*, ne s'est pas égaré et
il ne fut pas induit en erreur *par le diable*[110];
Il ne parle pas sous [l'effet] de la passion :
Ce n'est là qu'une révélation révélée
Que lui a enseignée un *ange* très puissant[111],
Doué de pouvoir[112]. *Il vit son Seigneur Jésus qui* se mit alors debout[113]

Paret (1901-1983) et Régis Blachère (1900-1973), *Le Coran*, *op.cit.*, 561 : « Psychologiquement ce détail est destiné à faire impression sur les incrédules » et à propos du « jardin d'al-Maʾwā » : « Sprenger [*i.e.* Aloys, 1813-1893] pense avec beaucoup de raison qu'il s'agit simplement d'une villa entourée d'un jardin, dans la banlieue de La Mecque ». La thèse de Jan van Reeth dans « Âges ou anges ? L'arbre cosmique et les esprits qui gouvernent les champs de l'univers », *Acta Orientalia Belgica* 23, 215-22 et surtout 220-2 selon laquelle la vision du *Pasteur Hermas* serait la base de la péricope de la vision de Cor 53 nous paraît peu plausible compte tenu de notre propre démonstration. L'auteur veut voir dans le « lotus de la limite » le saule sur lequel se tient un ange de taille gigantesque dans le *Pasteur Hermas*. Remarquons ici que le texte du Coran ne parle jamais de la taille du « messager » (assurément un ange) ; ce n'est que la tradition exégétique postérieure qui fournira des descriptions sur le fait qu'il « remplissait ce qui se trouve entre le ciel et la Terre » (*qad malaʾa mā bayn al-samāʾ wa-l-arḍ*) par exemple (cf. les exégèses *ad* Cor 53, 11 et notamment Mujāhid, *Tafsīr*, *op.cit.*, 272).

109 Les gloses basées sur le récit de l'*Ascension d'Isaïe* ainsi que sur nos remarques concernant son adaptation à la figure de Muḥammad sont notées en italiques. Nous avons décidé de ne pas inclure le passage de Cor 53, 14-6 dans notre « nouvelle lecture » de cette péricope pour les raisons que nous venons d'expliquer.

110 En appliquant la trame de l'*Ascension d'Isaïe* à cette péricope coranique, nous rejoignons l'opinion de Christoph Luxenberg pour qui il s'agit dans ce verset d'une « possession démoniaque », « *Al-Najm* », *op.cit.*, 284.

111 Contrairement à Luxenberg, *ibid.*, 286-7, qui considère qu'il est fait allusion ici à Dieu (« the Almighty ») et non à l'ange (Gabriel), il nous semble indéniable qu'il s'agit d'un ange.

112 Luxenberg, *ibid.*, 288-9, veut émender l'arabe *ḏū mirra* pour y voir la phrase araméenne *d-hu mārā* qui signifie « qui est le Seigneur ». Nous avons vu ici que l'expression « doué de pouvoir » appliquée à l'ange correspond exactement au geʿez *taḫayyəlku* « doué de pouvoir », là aussi appliqué à l'ange.

113 Luxenberg, *ibid.*, 289 veut comprendre ce verbe comme signifiant « s'humilier », et ce appliqué à Dieu.

Tandis qu'il était à l'horizon le plus haut, *au septième ciel*[114],
Puis *son Seigneur Jésus* s'approcha et vint plus près[115].
Il était alors à une distance de deux arcs ou plus proche encore[116]
Et *Dieu* révéla à son serviteur *Jésus* ce qu'Il révéla *de sa mission terrestre*.
Le cœur *de Muḥammad* n'a pas menti [au sujet de] ce qu'il a vu –
il a bien vu Dieu et Jésus[117] ;
Lui contestez-vous donc ce qu'il voit ?
Et il l'a vu [lors d'] une autre descente[118].
La vue ne s'est pas écartée de la vérité et elle n'a pas dévié :
Il a certes vu certains des plus grands signes de son Seigneur *Jésus*.

[114] Une fois encore, Luxenberg, *ibid.*, considère que ce passage se réfère à Dieu qui réside dans le ciel le plus haut et descend jusqu'au Prophète. Ainsi, il traduit ce verset par « Lui qui réside au ciel le plus haut ».

[115] Nous suivons ici la lecture variante (*qirāʾa*) attribuée à Ubayy b. Kaʿb, Abū l-Mutawakkil, Abū ʿImrān et Abū Jaʿfar.

[116] Bien que cette partie du texte ne trouve pas d'équivalent dans l'*Ascension d'Isaïe*, notons que Luxenberg, *ibid.*, 291 traduit ce verset par « Il resta là stupéfait deux instants, ou moins ». Au lieu de *qāb*, que Luxenberg considère comme non arabe, il propose de lire le participe actif syro-araméen *qāēth* qui serait l'équivalent de l'arabe *qāʾim*, soit « immobile ». De plus, à la place de *qawsayn* que Luxenberg pense être là encore du non arabe (ce substantif a pourtant des équivalents dans toutes les autres langues sémitiques à l'exception du sud-arabique : en akkadien *qaštu* ; en ougaritique *qšt* ; en phénicien *qšt* ; en araméen *qašᵉtā* ; en hébreu *qešet* ; en syriaque *qeštō* et en geez *qast*), il faudrait lire *pawshayn* qui veut dire « deux pauses », « deux instants ».

Comme nous le mentionnions en note à la traduction de ce verset dans notre introduction, l'arabe coranique *qāb* pourrait aisément trouver un parallèle (morphologique et sémantique) dans l'araméen *qabā* (« une mesure ») en sachant que le *olaf* final de l'araméen tomberait une fois passé en arabe et que de plus ce mot se serait écrit primitivement en *scriptio defectiva* avec les seules deux lettres *qāf* et *bāʾ* (*qb*) rejoignant ainsi parfaitement l'« original » hypothétique araméen. Similairement, le *qawsayn* du Coran pourrait très bien dériver de l'araméen *qašᵉtā*. Nous garderions alors le sens du verset : « une mesure/distance de deux arcs » – bien que ce soit là une expression non attestée dans la poésie antéislamique (le « immobile deux instants » ou *qāēth fawshayn* de Luxenberg ne l'est d'ailleurs pas non plus).

[117] Luxenberg, *ibid.*, 292, préfère au *kaḏaba* de la vulgate sa deuxième forme verbale qui lui donne le sens de « réfuter ». De plus, il « corrige » le terme arabe *fuʾād* (« this reading is false », dit-il) pour une lecture sans *hamza*, en faisant *fawād* (Luxenberg semble l'ignorer, mais c'est là une lecture variante attribuée à Ibn Masʿūd, al-Janāḥ al-ʿUqaylī, etc. Cf. Jeffery, *Materials*, *op.cit.*, 94) qui serait dès lors à rapprocher du syriaque *pawdā*, *pyād*, *pyādūthā* pour l'« absence ». Dès lors, sa lecture du verset devient : « L'absence ne réfute d'aucune manière ce qu'il a vu » – une lecture dont le sens nous échappe.

[118] Luxenberg, *ibid.*, 293, ne veut pas comprendre *nazla* comme une « descente » (de Dieu ou de Son Esprit, dit-il) mais plutôt comme une « révélation » qui est « descendue » sur le Messager.

Cor 81 :

C'est la parole d'un *ange* noble,
Doué de puissance, établi auprès du Possesseur du Trône ;
Obéi [et] fidèle là-bas.
Votre compagnon, *le prophète Muḥammad*, n'est pas possédé
par un esprit diabolique :
Il a vu *Jésus et Dieu* à l'horizon clair.
Il n'est pas avare [des visions] du [monde] caché
dont il parle à ceux autour de lui
Et ce n'est pas la parole d'un diable maudit.

Autres récits d'ascension dans la littérature apocryphe

L'objection qui pourrait être adressée à l'issue de notre recherche est la suivante : il existe de nombreux autres récits mêlant visions et ascensions dans la littérature apocryphe biblique antérieure à l'Islam, alors pourquoi l'*Ascension d'Isaïe* devrait-elle être privilégiée comme piste d'une hypothétique source pour nos deux péricopes coraniques ?[119]

Afin de tenter de répondre à cela, nous avons consulté six autres textes provenant de la littérature intertestamentaire – un échantillon représentatif mais non exhaustif – se répartissant sur une période allant du début du second tiers du 2e siècle avant J.-C. jusqu'à environ 600 de l'ère commune. Il s'agit :

a) du *Livre d'Hénoch* (dans sa version éthiopienne)[120],
b) de l'*Apocalypse d'Abraham*[121],

[119] Cette objection nous a été formulée à la fois par Guillaume Dye et par Manfred Kropp. Ainsi, nous avons pu enrichir ce travail de la présente sous-partie. Qu'ils en soient remerciés.

[120] *Le Livre d'Hénoch*, traduction de François Martin (Arché, Milan, 1975). L'original du *Livre d'Hénoch* est perdu et les versions qui nous sont parvenues sont pour la plupart incomplètes. La version éthiopienne est la « seule qui paraisse complète » (liv) et est connue à travers vingt-six manuscrits. Cette version serait une traduction du grec (lv), mais la langue originale du *Livre d'Hénoch* serait plutôt une langue sémitique, « très probablement l'hébreu » (lvii). Ce récit aurait été composé originellement entre « le début du second tiers du IIe siècle » et « 64 av. J.-C. » (xciv) par des « Juifs orthodoxes et nationalistes, fidèles à l'observation de la Loi » (xcix).

[121] *L'Apocalypse d'Abraham*, traduction de Belkis Philolenko-Sayar et Marc Philolenko (*in La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Ed. Dupont-Sommer, André, *et al.* Gallimard,

c) de l'*Apocalypse de Sophonie* suivie d'une *Apocalypse anonyme*[122],
d) de *3 Baruch* (selon la version grecque)[123],
e) du *Testament de Lévi* (qui se trouve dans les *Testaments des douze patriarches*)[124],
f) et de la *Vision d'Ezra*[125].

Tous ces textes partagent un certain nombre de points communs qui les inscrivent dans un type bien particulier d'écrits de vision et d'ascension confirmant bien souvent le statut prophétique et la destinée de celui qui est emmené à travers les cieux. Afin de faciliter l'étude comparative, nous avons repris la catégorisation d'événements proposée dans notre tableau (de 1 à 9 en omettant la rubrique n°7 qui nous semblait trop vague pour permettre une mise en parallèle claire) et avons noté à chaque fois qu'un des textes apocryphes susmentionnés (de a à f) offrait un parallèle. En outre, nous formulerons quelques remarques concernant des points qui

Bibliothèque de la Pléiade, 1987). Ce texte daté du premier siècle ou deuxième siècle de l'ère commune est conservé dans une version slave, traduite du grec, elle-même traduite de l'original en hébreu (1693).

[122] *L'Apocalypse de Sophonie* suivie d'une apocalypse anonyme, traduction de K. H. Kuhn (*in The Apocryphal Old Testament*. Ed. Sparks, H.F.D. Clarendon Press, Oxford, 1984). *L'Apocalypse de Sophonie* et l'apocalypse anonyme suivante seraient une seule et même apocalypse (916), et nous les avons considérées comme telles dans cette étude. C'est un texte qui est attesté dans l'« Église primitive » (917), daté entre le premier siècle avant et le premier siècle après J.-C. et qui pourrait être soit d'origine juive, soit chrétienne, soit les deux (*i.e.* une adaptation chrétienne d'un original juif) (918).

[123] *3 Baruch*, traduction de H. E. Gaylord Jr. (*in The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1. Apocalyptic Literature and Testaments*. Ed. Charlesworth, James H. Doubleday, New-York, Londres, etc., 1983). Ce récit est conservé dans la langue originale grecque dans deux manuscrits du 15e siècle ainsi qu'en slavon (653-4). Il est daté entre le 1er et le 3e siècle de l'ère commune et est possiblement une composition chrétienne basée sur des traditions juives (656).

[124] *Testaments des douze patriarches*, traduction de Marc Philolenko (*in La Bible. Ecrits intertestamentaires. Loc.cit.*). Originellement, ce texte aurait été écrit en hébreu (ou en araméen – cf. H. C., Kee, dans *Old Testament Pseudepigrapha. Op.cit.*, 777) puis aurait été traduit en grec. Des fragments du *Testament de Lévi* en araméen ont été découverts dans la grotte I de Qumrân. On y relève des « retouches chrétiennes » sous forme d'interpolations dans certains manuscrits (Philolenko, 814). Il est daté du second siècle de l'ère commune par Kee (777-8).

[125] *La Vision d'Ezra*, traduction de J. R. Mueller et G. A. Robbins (*in The Old Testament Pseudepigrapha. Loc. cit.*). Ce très court texte est préservé dans sept manuscrits en latin allant du 11e au 13e siècle (581-2). Le latin est une traduction du grec original (582). Le texte est daté entre 350 et 600 de l'ère commune (583).

sont développés dans ces textes mais pas dans l'*Ascension d'Isaïe* et qui pourraient trouver une correspondance dans les deux péricopes de la vision du Coran.

1- *Introduction*

Aucun des textes de notre corpus n'offre d'introduction qui présente des accusations de mensonge formulées contre la personne ayant les visions ou/et effectuant l'ascension.

2- *Nature du récit*

a) Il est bien question d'une « vision » (cf. I, 2)[126] ou des « visions » (cf. XIII, 8)[127] d'Hénoch ; mais on ne trouve pas de corrélation explicite entre la vision et une quelconque inspiration ou révélation.
b) Abraham parle abondamment de ce qu'il a vu ; il est donc question de visions, mais pas de révélation.
c) Sophonie évoque lui aussi les différentes choses qu'il a vues, mais il n'est pas question de révélation.
d) L'ange dit à Baruch qu'il va lui « révéler [...] les mystères de Dieu » (I, 8)[128]. Ainsi ce qu'il va voir sera une révélation.
e) Lévi a de nombreuses visions, mais elles ne sont pas explicitement liées à une révélation.
f) Ezra a des visions, mais une fois encore, celles-ci ne sont pas évoquées en relation à une révélation.

3- *Description de l'ange*

a) Plusieurs anges se trouvent en compagnie d'Hénoch. Ceux-ci sont nommés : Uriel (XXI, 9)[129], Raphaël (XII, 3)[130] et Michaël (XXV). Ceux-ci parlent avec Hénoch[131]. En revanche, ils ne sont pas décrits.

[126] *Hénoch*, 2.
[127] *Ibid.*, 33.
[128] *3 Baruch*, 663.
[129] *Hénoch*, 57.
[130] *Ibid.*, 58.
[131] *Ibid.* Cf. en XVIII, 14 : « L'ange me dit » (52) ou en XXI, 9 : « Alors Uriel, un des saints anges, qui était avec moi, m'adressa la parole » (57).

On notera néanmoins qu'il est dit que Dieu apparaîtra « dans la force de sa puissance » (II, 4)[132] et qu'Il est qualifié de « grande gloire » (XIV, 20)[133].

b) L'ange qui accompagne Abraham s'appelle Jaoel. Ils dialoguent. Jaoel est décrit comme ayant une forme humaine (X). Ce dernier déclare : « Je suis une puissance » (X, 8)[134]. Il est ensuite décrit plus longuement en ces termes : « Son corps avait l'aspect du saphir, et son visage était comme de la chrysolithe ; … » (XI, 2)[135].
On remarquera que, lors de son ascension, Abraham voit Adam qu'il décrit ainsi : « Je vis là un homme de très grande taille et de terrible largeur, d'un aspect incomparable » (XXIII, 3)[136].

c) Sophonie voit l'ange nommé Erémiel (II, 12)[137] qui est un « ange immense » dont le visage « brille comme les rayons du soleil » (II, 10)[138]. D'autres anges sont ensuite décrits en des termes analogues pour ce qui est de leur taille[139]. De plus, on trouve écrit à propos d'un ange : « si grande était sa gloire » (III, 9)[140].
Dans ce texte, il est explicitement dit que Sophonie peut parler avec les anges : « Je connaissais leur [*i.e.* celle des anges] langue qu'ils parlaient avec moi » (III, 5)[141].

d) L'ange qui accompagne Baruch se nomme Phamael – aussi épelé Phanael et Phanuel selon les manuscrits (II, 5)[142]. Les deux se parlent. Il est aussi question de l'ange Sarasael (IV, 15)[143] et de Michaël (XI, 2)[144]. La version slavonne de X, 1 (absent dans le grec) lit « l'ange de pouvoir »[145].

132 *Ibid.*, 2.
133 *Ibid.*, 38.
134 *Apocalypse d'Abraham*, 1706.
135 *Ibid.*, 1708.
136 *Ibid.*, 1721.
137 *Apocalypse anonyme*, 923.
138 *Ibid.*, 922-3.
139 Cf. II, 7 ; II, 13 ; III, 1 ; III, 6 et III, 11.
140 *Ibid.*, 924.
141 *Ibid.*
142 *3 Baruch*, 665.
143 *Ibid.*, 669.
144 *Ibid.*, 675.
145 *Ibid.*, 672.

e) L'ange que voit Lévi n'est ni nommé, ni décrit. Un dialogue entre les deux est rapporté.
Notons tout de même que Dieu est appelé « Grande Gloire » (III, 4)[146].
f) Il n'est question que d'une « multitude d'anges »[147].

4- *Nature de la vision*

a) Hénoch n'a pas la vision de quelqu'un qui se met debout, mais de Dieu assis sur Son trône : « La Grande Gloire siégeait sur ce trône » (XIV, 20)[148]. En revanche, à différentes reprises, les anges le font se relever lorsqu'il tombe sur « sa face devant le Seigneur »[149].
b) Abraham a la vision d'Adam et d'Ève : « Ils se tenaient debout sous un arbre d'Éden » (XXIII, 3)[150].
c) Sophonie voit l'ange « debout devant [lui] » (II, 10)[151].
De plus, comme dans le *Livre d'Hénoch*, lorsque Sophonie, subjugué par la puissance divine ou celle d'un ange, tombe à terre, il se « relève » (III, 1)[152].
d) La seule vision d'un être qui est relatée est celle de l'ange Michaël. Celui-ci ne se met ni debout, ni ne s'assoit.
e) Aucun élément ne correspond.
f) Le texte ne nous livre aucune indication d'une vision similaire.

5- *Lieu de la vision*

a) Le lieu de la vision divine est indéfini. Tout juste sait-on que Dieu doit apparaître « du haut des cieux » (I, 4)[153] et que « son vêtement [est] plus brillant que le soleil » (XIV, 20)[154].
b) Abraham déclare : « Je vis dans l'air, sur la hauteur où nous nous étions élevés, une puissante lumière qu'on ne saurait décrire » (XV, 4)

[146] *Testament de Lévi*, 838.
[147] *Vision d'Ezra*, 590.
[148] *Hénoch*, 38.
[149] Il en est ainsi aux chapitres XIV et LXXI.
[150] *Apocalypse d'Abraham*, 1721.
[151] *Apocalypse anonyme*, 922-3.
[152] *Ibid.*, 923.
[153] *Hénoch*, 2.
[154] *Ibid.*, 38.

et poursuit « Et voici, dans cette lumière il y avait le feu ardent… » (XV, 5)[155].
Plus loin, Abraham dit : « Je vis sur le septième firmament où je me trouvais un feu étendu, une lumière et une rosée » (XIX, 4)[156].

c) Sophonie dit d'abord que l'ange l'a amené sur « le mont Séïr » (I, 7)[157] avant que l'on ne découvre qu'il n'est plus question d'une ascension mais d'une descente et que la suite de son voyage se passe en Enfer (II, 13-4)[158].
d) Baruch ne va que jusqu'au cinquième ciel et son voyage à travers les cinq cieux n'est jamais décrit avec les termes « lumière » ou « clarté ».
e) Lévi déclare d'abord : « Je passai du premier ciel dans le deuxième… » (II, 7)[159] et ensuite : « Je vis en outre un troisième ciel beaucoup plus lumineux et plus brillant que les deux premiers, car sa hauteur était infinie » (II, 8)[160].
f) Ezra est « élevé au Ciel »[161].

6- *Mouvement durant la vision*

a) Lorsqu'Hénoch est tombé face contre terre, un des anges s'est « approché » de lui afin de le relever (XIV, 25)[162].
b) L'ange parle à Abraham en ces termes : « Celui que tu verras venir droit sur nous dans une grande voix de sainteté, c'est l'Éternel… » (XVI, 3)[163] et Abraham de narrer : « Alors qu'il parlait encore, voici qu'un feu s'avança face à nous… » (XVII, 1)[164].
c) Il est question d'un « ange immense » qui se dirige vers Sophonie (III, 11)[165].
d) L'« ange du Seigneur » Phamael se dirige vers Baruch (I, 3)[166].

155 *Apocalypse d'Abraham*, 1712.
156 *Ibid.*, 1717.
157 *Apocalypse anonyme*, 921.
158 *Ibid.*, 923.
159 *Testament de Lévi*, 836.
160 *Ibid.*, 837.
161 *Vision d'Ezra*, 590.
162 *Hénoch*, 38.
163 *Apocalypse d'Abraham*, 1712-3.
164 *Ibid.*, 1713.
165 *Apocalypse anonyme*, 924.
166 *3 Baruch*, 663.

e) On ne trouve pas d'équivalent.
f) Aucun élément du texte ne correspond.

7

X

8- *Une descente*

a) Rien de tel ne se trouve dans le *Livre d'Hénoch*.
b) Il n'est pas question de descente dans l'*Apocalypse d'Abraham*.
c) Comme nous l'avons mentionné plus haut, il est question d'une descente aux enfers. Sophonie demande à l'ange : « Quel est l'endroit où je suis descendu ? Il me répondit : C'est l'Enfer » (II, 13)[167].
d) Baruch, qui narre le récit rapporte d'abord que l'ange Phamael lui dit : « Le commandant en chef Michaël est en train de descendre pour recevoir les prières des Hommes » (XI, 4)[168], puis Baruch évoque une « autre descente » de cet ange un peu plus loin : « Et à ce moment-là, Michaël descendit… » (XV, 1)[169].
e) Il n'est pas question d'une descente.
f) Pareillement, il n'est pas question d'une descente.

9- *Conclusion*

a) Hénoch a des « visions de châtiment » (XIII, 8) qu'il raconte (XIII, 10)[170]. Il est aussi dit que l'ange qui marche avec Hénoch lui fait « voir tous les secrets » (XL, 2)[171] de même que l'ange Michaël lui montre « tous les secrets » (LXXI, 3)[172].
b) Abraham voit « la puissance de la gloire invisible » (XIX, 4)[173].
c) L'*Apocalypse anonyme* n'offre aucun élément similaire.
d) En introduction à *3 Baruch*, l'ange dit à Baruch qu'il va lui « révéler […] les mystères de Dieu » (I, 8)[174].

167 *Apocalypse anonyme*, 923.
168 *3 Baruch*, 675.
169 *Ibid.*, 677.
170 *Hénoch*, 33.
171 *Ibid.*, 86.
172 *Ibid.*, 160.
173 *Apocalypse d'Abraham*, 1717.
174 *3 Baruch*, 663.

e) En conclusion, Lévi déclare à propos de sa vision : « Je [la] cachai dans mon cœur et ne [la] fis connaître à personne sur la terre » (VIII, 19)[175].
f) Nous ne trouvons aucun élément parallèle.

Il ressort d'abord de ce bref et non exhaustif tour d'horizon des récits d'ascension de la littérature juive et chrétienne apocryphe qu'aucun ne suit un déroulement des événements qui rejoigne celui des deux péricopes coraniques et *in fine*, de l'*Ascension d'Isaïe*.

Bien sûr nous retrouvons un certain nombre d'éléments similaires, propres aux récits de visions et donc d'apocalypses dans leur sens premier, et principalement le fait que le personnage principal a des visions dans tous les textes suscités (bien que seul *3 Baruch* semble explicitement assimiler la vision au phénomène de révélation).

De plus on trouve d'autres idées plus ou moins similaires : un ange (ou des anges dans la *Vision d'Ezra*) qui parle avec le personnage principal est bien présent et décrit (sauf dans le *Livre d'Hénoch*, *3 Baruch* et le *Testament de Lévi* ; et seul Jaoel se décrit avec le terme de « puissance » dans l'*Apocalypse d'Abraham*), mais celui-ci est toujours nommé (sauf dans le *Testament de Lévi* et la *Vision d'Ezra*) ; un ange se tient « debout » (uniquement dans l'*Apocalypse anonyme*) ; le personnage atteint différents cieux (sauf dans le *Livre d'Hénoch*, l'*Apocalypse de Sophonie/anonyme* et la *Vision d'Ezra*) que sont le septième firmament où se trouve une lumière (*Apocalypse d'Abraham*), le cinquième ciel où il n'est pas mention d'une lumière (*3 Baruch*) et le troisième ciel qui est « lumineux » (*Testament de Lévi*) ; un ange (ou un feu dans l'*Apocalypse d'Abraham*) s'approche du personnage principal (sauf dans le *Testament de Lévi* et la *Vision d'Ezra*) ; plusieurs « descentes » sont évoquées à propos de l'ange Michaël dans *3 Baruch* (aucun autre ne mentionne de « descente », sauf la descente aux enfers de l'*Apocryphe anonyme*) et enfin il est question de visions de « secrets » (*Livre d'Hénoch*), de « gloire invisible » (*Apocalypse d'Abraham*) ou encore de « mystères » (*3 Baruch*).

[175] *Testament de Lévi*, 845.

Si certains de ces textes, dont surtout l'*Apocalypse d'Abraham* et *3 Baruch*, offrent quelques éléments qui trouvent des échos intéressants dans les deux péricopes de vision coraniques[176], nous devons reconnaître qu'aucun d'entre eux n'a d'introduction similaire à celle que l'on peut trouver à la fois dans nos passages du Coran et dans l'*Ascension d'Isaïe* (c'est le seul texte à mentionner le fait qu'Isaïe est accusé d'être un faux prophète, de prophétiser le mensonge, etc. ; rejoignant ainsi le *topos* coranique présentant Muḥammad comme accusé à tort de mentir comme le furent les prophètes avant lui, afin de l'inscrire dans leur droite lignée), qu'aucun ne décrit l'ange comme étant « doué de pouvoir » ou « noble », ou encore qu'aucun ne mentionne les « signes du Seigneur ».

Enfin, nous nous devons de constater deux éléments que l'on trouve dans ces textes apocryphes mais qui ne figurent pas dans l'*Ascension d'Isaïe* et qui pourraient trouver des échos dans les péricopes coraniques de notre étude.

Il y a d'abord le fait que Baruch déclare : « Et lorsque toutes ces choses me furent enseignées par l'archange » (X, 1)[177], offrant ainsi un parallèle avec Cor 53, 5 : « [… une révélation révélée]/ Que lui a enseignée un très puissant [*i.e.* un ange selon notre hypothèse] »[178].

Ensuite, il y a surtout la centralité de l'arbre dans ces écrits intertestamentaires qui ont trait à des visions et ascensions. On mentionnera notamment le long développement consacré à un arbre qu'Hénoch aperçoit dans une vision qui se passe sur Terre. Celui-ci est décrit comme ayant un

[176] De plus, il faut bien remarquer que là où l'un de ces textes apocryphes va parfois dans le sens des versets de Cor 53 et 81 (par exemple l'*Apocalypse d'Abraham* parle de la « puissance » de l'ange, ou encore mentionne la lumière du ciel le plus haut ; *3 Baruch* assimile la vision à la révélation ou évoque ce que l'on pourrait qualifier d'« autre descente »), il pèche par ailleurs d'un manque de parallèles (par exemple l'*Apocalypse d'Abraham* ne parle pas d'un être qui se met debout, de même qu'il n'évoque pas de descente ; *3 Baruch* ne décrit nullement l'ange dont il est question et ne mentionne pas de lumière dans le ciel le plus haut).

[177] *3 Baruch*, 673.

[178] Nous remarquons ici que le verbe arabe *ʿallamahu* (deuxième forme verbale, accompli de la troisième personne du singulier et pronom affixe de troisième personne du singulier masculin) se trouve à quatre autres reprises dans le Coran, à chaque fois avec Dieu pour sujet explicite du verbe et hypothétiquement Muḥammad comme objet (cf. Cor 2, 251 et 282 ; Cor 53, 5 et Cor 55, 4).

parfum unique, comme n'ayant aucun semblable : « Il exhale une odeur au-dessus de tout parfum, et ses feuilles, ses fleurs et son bois ne se dessèchent jamais ; son fruit est beau, et il ressemble aux grappes du palmier » (XXIV, 4)[179]. Au chapitre suivant, Hénoch questionne l'ange Michaël spécifiquement au sujet de cet arbre et ce dernier lui répond qu'« aucun être de chair n'a le pouvoir d'y toucher jusqu'au grand jugement […] ; mais (alors) cet arbre sera donné aux justes et aux humbles » (XXV, 4)[180].

Plus loin, il est à nouveau question d'arbres et plus particulièrement de « l'arbre de la sagesse » qui « ressemble au caroubier ; son fruit, semblable à une grappe de vigne, est très beau ; et l'odeur de cet arbre se répand et pénètre au loin » (XXXII, 4)[181]. Il s'agit là de l'arbre duquel mangèrent Adam et Eve.

En effet, il semblerait que ce soit cette thématique de l'arbre de la connaissance situé en Eden qui revienne dans de nombreux récits des visions/ascensions comme en attestent l'*Apocalypse d'Abraham*[182] et *3 Baruch*[183].

Dès lors, pourrait-on envisager l'arbre (*sidra*) et le jardin (*janna*) de Cor 53, 14-16 comme des réadaptations de cette thématique dans le cadre d'un récit de visions/ascensions ? Nous n'avons pas de réponse en l'état actuel de nos recherches, mais la question mérite d'être posée[184].

[179] *Hénoch*, 64.

[180] *Ibid.*, 66.

[181] *Ibid.*, 75.

[182] *Apocalypse d'Abraham*, 1721. Abraham déclare : « Je vis là [*i.e.* dans le tableau du jardin d'Éden qui lui est montré] un homme de très grande taille et de terrible largeur, d'un aspect incomparable, qui enlaçait une femme semblable à lui, par l'aspect et la taille. Ils se tenaient debout sous un arbre d'Éden » (XXIII, 3).

[183] *3 Baruch*, 667. Baruch demande à l'ange de lui montrer l'arbre qui cause la perte d'Adam (IV, 8).

[184] On lira aussi les *Hymnes sur le Paradis* d'Ephrem de Nisibe, traduction de René Lavenant (Cerf, Paris, 2011[2]), et en particulier la troisième hymne qui décrit l'intérieur d'Éden. Cf. III, 5 : « Et que l'Arbre de Science,/ Revêtu d'interdit,/ Était le voile même/ Voilant ce Sanctuaire », 55. On se souviendra ici de l'interprétation de l'expression *sidrat al-muntahā* que proposait Luxenberg qui suggérait lui-même de voir un parallèle avec les *Hymnes sur le Paradis*. La fin de cet extrait d'Ephrem pourrait trouver un écho dans Cor 53, 16.

Conclusion

Les deux péricopes coraniques de la vision dont l'ambigüité et le caractère elliptique ont été notés très tôt implicitement ou explicitement par les exégètes musulmans ainsi que par les chercheurs occidentaux, nous semblent avoir pu trouver quelque éclairage grâce à une étude comparative qui situe le Coran par rapport à une autre tradition textuelle religieuse.

Ainsi, le récit de l'*Ascension d'Isaïe* qui avait un statut canonique en Abyssinie du temps où les compagnons de Muḥammad y émigrèrent aurait pu être connu de certains de ces derniers qui le ramenèrent en Arabie. Là-bas il aurait ensuite pu être adapté en arabe à l'instar des *Faits glorieux d'Alexandre* – adapté du syriaque et inclus dans la vulgate du Coran – afin de présenter le prophète Isaïe comme une figure prototypique de Muḥammad et ce faisant, le légitimer comme véritable prophète et annonciateur de la venue du Messie.

Si nous n'avons pas d'argument probant pour affirmer avec certitude la piste éthiopienne, nous pouvons néanmoins soutenir notre hypothèse d'une influence de l'*Ascension d'Isaïe* sur le Coran par le biais de critères formels, et ce compte tenu du fait que ce premier entretient des liens très étroits avec les péricopes de la vision : elles suivent précisément le déroulement chronologique de l'apocryphe chrétien (bien que Cor 81 s'en éloigne quelque peu du fait de son caractère très bref) de même qu'elles emploient une terminologie dont la correspondance ne peut être fortuite et qui ne peut probablement relever que de la traduction et/ou adaptation de ce texte (ce sont des éléments absents des autres apocryphes relatant des visions et ascensions comme nous venons de le voir).

Mais les correspondances entre la tradition apocryphe chrétienne et la tradition musulmane ne s'arrêtent pas là. Il faudrait maintenant prendre en considération la très abondante littérature exégétique postérieure au Coran ainsi que les nombreux *ḥadīṯ*-s qui se sont développés autour d'une part des récits de Cor 53 et Cor 81 et d'autre part autour de celui du « voyage nocturne » de Cor 17[185]. Nous le disions

[185] Cf. Rippin, « Sidrat al-Muntahā », *op.cit.*, IX, 572 pour quelques références à la littérature de traditions prophétiques.

en introduction, ceux-ci ont été appelés récits du *miʿrāj* ou « ascension » – un terme qui vient justement de la racine verbale ge‘ez *ʿarga* signifiant « monter »[186].

Il serait intéressant de relever en détail la grande proximité qui existe d'une part entre l'*Ascension* qui évoque un ange qui fait « monter en ascension »[187] Isaïe à travers les cieux jusqu'au septième ciel où il voit Adam, Abel, Hénoch, Jésus, etc.[188] et d'autre part les récits sunnites de *miʿrāj* qui montrent Muḥammad accomplissant son ascension en compagnie de l'ange Gabriel et rencontrant Abraham, Moïse, Jésus, etc. au septième ciel[189].

Quant aux récits shiites de l'ascension céleste de Muḥammad, ils entretiennent des liens très étroits avec l'objectif de la vision au septième ciel d'Isaïe, qui est de révéler la mission de son successeur, ʿAlī b. Abī

[186] Le verbe *ʾaʿraga* signifie quant à lui « faire monter ». On rencontre très fréquemment les verbes dérivés de cette racine dans l'*Ascension d'Isaïe* éthiopien (cf. notamment VIII, 8 : « j'ai été envoyé pour te faire monter » (*tafannawku kama ʾaʿərga-ka*)). Les liens avec l'éthiopien sont encore plus amples puisque dans certains récits musulmans d'ascension, il est fait état d'une échelle ou *miʿrāj*. « Cette échelle est sans doute analogue en fin de compte à celle de Jacob dans la Genèse, XXVIII, 12 : le livre éthiopien des Jubilés XXVII, 21 donne à l'échelle de Jacob le nom de *maʿāreg* […] le terme était donc déjà connu, emprunté, vraisemblablement, à l'éthiopien », Schrieke et Horowitz, « Miʿrādj », *op.cit.*, 101. Cf. aussi Amir-Moezzi, « L'ascension céleste », *op. cit.*, 49 sur les discussions musulmanes concernant le moyen de l'ascension : « Avant que Burāq ne soit accepté, certains parlaient d'une échelle (*miʿrāj*) [*i.e.* Ibn Hishām, *al-Sīra* et Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt*]. Les anciens poètes arabes parlaient eux aussi d'une échelle permettant de monter au ciel. Le Coran ne parle-t-il pas lui-même, en 6 : 38 et 52 : 38, d'une échelle (*sullam*) tirée entre ciel et terre ? Dieu n'est-il pas nommé lui-même *Dhū l-maʿārij*, "Maître des échelles" ».

[187] Norelli, *Ascension*, *op. cit.*, 124. VII, 4 : *ʾaʿrage-ka maʿārega*.

[188] *Ibid.*, 134-5. IX, 7-9. Nous remarquons qu'aucun des autres récits de visions/ascension n'évoque la vision d'une série de tels personnages (Abraham voit seulement Adam et Ève dans l'*Apocalypse d'Abraham* ; si Abraham, Isaac, Jacob, Hénoch, Elie et David sont mentionnés dans l'*Apocalypse anonyme*, Sophonie ne les voit pas).

[189] Dans l'exégèse cf. Muqātil, *Tafsīr*, *op.cit.*, III, 456-7 *ad* Cor 81, 21 : « La nuit durant laquelle le Prophète (prière de Dieu et salut sur lui) fut élevé dans les cieux, il vit Abraham et Moïse (paix sur eux) (*wa-ḏālika anna l-nabī ṣallā Llāh ʿalayhi wa-sallama layla ʿurija bihi ilā l-samāwāt raʾā Ibrāhīm wa-Mūsā ʿalayhimā l-salām*) qui lui serrèrent la main et Gabriel l'amena aux anges dans les cieux qui se réjouirent de lui et lui serrèrent la main (*fa-ṣāfaḥūhu wa-adārahu Jibrīl ʿalā l-malāʾika fī l-samāwāt fa-stabšarū bihi wa-ṣāfaḥūhu*). Il vit [l'ange] Mālik gardant l'Enfer… ». Dans les articles d'orientalistes cf. Rippin, « Sidrat al-Muntahā », *op.cit.*, IX, 572 ; Sells Michael, « Ascension », *op.cit.*, I, 177.

Ṭālib[190] – un personnage qui est d'ailleurs parfois identifié à Jésus ou au Messie dans les sources[191].

Ces remarques finales nous mènent à penser que nous pourrions d'ores et déjà affirmer qu'il existe un continuum entre le Coran et sa tradition interprétative postérieure[192].

[190] Cf. l'exégèse paraphrastique de cor 53, 2-4 attribuée au cinquième Imam *in* al-Qummī, *Tafsīr*, *op.cit.*, 670 : Aḥmad b. Idrīs > Aḥmad b. Muḥammad > al-Ḥusayn b. ʿAbbās > Abū Jaʿfar (paix sur lui) a dit à propos de Ses paroles « Votre compagnon ne s'est pas égaré et il ne fut pas induit en erreur » : Il ne s'est pas égaré à propos de ʿAlī (paix sur lui) (*mā ḍalla fī ʿAlī ʿalayhi l-salām*) et il ne fut pas induit en erreur. Il ne s'exprime pas à son propos (*fīhi*) sous l'effet de la passion et ce qu'il disait à son propos n'était qu'une révélation qui lui avait été révélée (*wa-mā kāna mā qāla fīhi illā bi-l-waḥī l-ladī ūḥiya ilayhi*). Le commentaire se poursuit un peu plus loin, 670-1, *ad* Cor 53, 10 : Le messager de Dieu (prière de Dieu et salut sur lui et sa famille) fut questionné à propos de cette révélation. Il dit : Il me fut révélé que ʿAlī est le chef des légataires, le guide des pieux, … (*ūḥiya ilayya anna ʿAliyyan sayyid al-waṣiyyīn wa-imām al-muttaqīn*). On lira ensuite la très longue tradition dont nous donnons un extrait, 672, *ad* Cor 53, 15 : [Muḥammad déclara :] Lorsqu'il me fit voyager de nuit dans le ciel, je vis écrit sur le rocher de Jérusalem : « Il n'y a de dieu que Dieu, Muḥammad est son messager. Je l'ai secouru et assisté avec son lieutenant » (*innahu lammā usriya bī ilā l-samāʾ wajadtu maktūban ʿalā ṣaḥra Bayt al-Maqdis lā ilāha illā Llāh Muḥammad rasūl Allāh aydatuhu bi-wazīrihi wa-naṣartuhu bi-wazīrihi*). Je demandais alors à Gabriel : Qui est ce lieutenant ? Il répondit : ʿAlī b. Abī Ṭālib. Cf. aussi Amir-Moezzi, Mohammad Ali, « L'Imām dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imāmologie duodécimaine III) », *Voyage initiatique*, *loc.cit.*, 100-1 : « D'après les versions duodécimaines du récit de *mi'rāğ*, Muḥammad est mis en présence de 'Alī […]. Le principal but en est la révélation à Muḥammad de l'identité de son successeur en la personne de 'Alī, conformément à la décision divine » et 102 : « Enfin, à l'étape ultime du *mi'rāğ*, lorsque le Prophète se trouve en la Présence divine, Dieu Lui-même parle du rang grandiose de 'Alī ».

[191] Cf. la tradition que l'on trouve dans le kitāb al-Rawḍa du *Kāfī* d'Abū Jaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kulaynī (m. 328-9/940-1) : « Quelque chose en toi ressemble à Jésus fils de Marie, aurait dit le Prophète à 'Alī… ». Cité dans Amir-Moezzi, Mohammed Ali, *Le guide divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam* (Verdier, Paris, 2007²), 314 note n°689. Cf. aussi le groupe des Rāwandīya, des shiites « extrémistes » partisans des Abbassides qui avaient adopté la doctrine de la métempsychose (*tanāsūḫ*), dont un des propagandistes dénommé al-Ablaq soutenait que l'esprit (*rūḥ*) de Jésus avait transmigré vers ʿAlī. Voir à ce sujet Lassner, Jacob, « The 'Abbasid *Dawla*: An Essay on the Concept of Revolution in Early Islam », *Shī'ism* (éd. Kohlberg, Etan. Ashgate Variorum, Aldershot, 2003), 314.

[192] Le fait que l'exégèse contienne de nombreux indices qui sonnent comme autant d'échos de traditions antérieures au Coran dans lesquelles il puise est un phénomène que nous avions déjà relevé pour le cas de Cor 89, 6-8. Cf. Neuenkirchen, Paul, « Biblical elements in Koran 89, 6-8 and its exegeses – A new interpretation of "Iram of the pillars" », *Arabica* 60/6, 651-700. Voir surtout p. 697.